

# **Heidegger leitor de Agostinho: *A memória* como fenómeno existencial**

**Bernardo Sousa Ferro Enes Dias**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia  
31 de Março de 2011**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor Mário Jorge de Carvalho, Professor Associado com Agregação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

## Heidegger leitor de Agostinho: a *memoria* como fenómeno existencial

### Heidegger reads Augustine: *memoria* as an existential phenomenon

Bernardo Sousa Ferro Enes Dias

Palavras-chave / Keywords: *memoria*, ἀνάμνησις, Verfallen

#### Resumo

Sobre o estudo que se segue, é lícito perguntar: porquê uma leitura de Agostinho através de Heidegger? E, mais concretamente, porquê um regresso ao fenómeno da *memoria* pela mão de um filósofo em cujo pensamento esse fenómeno parece ocupar um papel relativamente secundário?

O interesse crescente pelo chamado “primeiro” Heidegger e a publicação sistemática dos escritos académicos que precederam a redacção de *Sein und Zeit* permitiram compreender a importância e o alcance da formação teológica de Heidegger, do seu fascínio pela experiência de vida das primeiras comunidades cristãs à defesa de uma filosofia “metodologicamente ateia”. Recuperando essa informação, o presente trabalho, mais do que retomar um debate antigo, centrar-se-á na figura de Agostinho e no seu contributo para o desenvolvimento da ontologia heideggeriana.

A história da relação entre Heidegger e Agostinho é, em muitos aspectos, uma história mal contada. E, contudo, basta percorrer os primeiros escritos do filósofo alemão para encontrar inúmeras referências ao bispo de Hipona e a algumas das categorias centrais da sua filosofia. Mais do que uma paragem obrigatória na sua destruição da história da ontologia, Agostinho forneceu a Heidegger uma primeira base de exploração dos fenómenos do interesse (*cura-Sorge*) e da dispersão (*defluxus-Verfallen*), que viriam a ocupar um papel central no empreendimento existencial de *Sein und Zeit*. Um estudo sobre Heidegger leitor de Agostinho não corresponde, pois, a mais um “casamento forçado”, desses que avultam na actual tradição académica – ou, recuperando a divertida formulação de Virgínia Woolf, a mais uma tese tratando « the influence of something upon somebody »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *To the Lighthouse*. Hogarth Press, London 1955, pág. 24

Com efeito, se se tiver presente a busca heideggeriana de uma filosofia “pré-teórica”, centrada nos sentidos histórico e relacional da existência, não é de estranhar que o filósofo alemão tenha lido com especial atenção as *Confessiones* – e, em particular, o Livro X, no qual Agostinho se propõe narrar a sua vida presente a partir do fluxo histórico da sua ocorrência. Interrogando-se sobre a identidade de Deus, Agostinho desenvolve uma das mais ricas reflexões jamais consagradas ao tema da memória, articulando a herança conceptual da epistemologia grega com um entendimento profundamente original do fenómeno em causa. Transcendendo a ideia clássica de uma síntese ou retenção, reconhece em todo o recordar um “tornar presente” que converte a existência num todo possível e equipara o próprio existir ao cumprimento de uma tarefa ou de um projecto.

Com o objectivo último de avaliar as tentativas heideggerianas de “exumar” o sentido existencial da *memoria* augustiniana, o estudo que se segue divide-se em três secções distintas: em primeiro lugar, procurar-se-á acompanhar a evolução histórica do conceito de memória, através de Platão, Aristóteles, Plotino e do jovem Agostinho; em seguida, dar-se-á conta das diferentes etapas do percurso exegético que aproxima Heidegger de Agostinho, com um enfoque especial sobre o curso de introdução à fenomenologia da vida religiosa leccionado na Universidade de Friburgo em 1920, e sobre os complexos problemas metodológicos por ele suscitados; finalmente, acompanhar-se-á *pari passu* a leitura heideggeriana do Livro X das *Confessiones*, procurando pôr em relevo o sentido fenomenológico das reflexões de Agostinho.

## **Abstract**

Upon reading the following work, the question may arise as to why one should read Augustine through Heidegger, or, more to the point, as to why one should go back to the concept of memory with the aid of a philosopher throughout whose work that concept seems to play a somewhat secondary role.

The rising interest in the so called “first” Heidegger and the systematic publishing of the academic writings which preceded the composition of *Sein und Zeit* have allowed for a better understanding of the importance and reach of Heidegger’s theological formation, from his fascination with the life experience of the first Christian communities to his defense of a « methodologically atheist » philosophy. Benefitting from this contribution, the present work, more than simply picking up on an old debate, will focus on the figure of Augustine and its influence on the development of heideggerian ontology.

The history of the relationship between Augustine and Heidegger is, in many respects, a poorly told one. However, the German philosopher’s first writings are filled with references to the bishop of Hippo and to many of the philosophical concepts that make up his thought. Instead

of a mere stop in his destruction of the history of ontology, Augustine supplied Heidegger with the base for the development of phenomena such as care (*cura-Sorge*) and falling (*defluxus-Verfallen*), which would become central motifs in *Sein und Zeit*. Therefore, a study on Heidegger reader of Augustine is in no way another “forced marriage”, as those which abound in recent academic tradition – nor is it simply another thesis analyzing « the influence of something upon somebody », as Virginia Woolf would have put it.

If one considers the heideggerian search of a “pre-theoretical” philosophy, focused on the historical and relational dimensions of human existence, it comes as no surprise that the German philosopher took such a keen interest on the *Confessiones* – and especially on Book X, in which Augustine sets out to narrate his present life as it unfolds before him. Wondering about the identity of God, Augustine pens one of the richest reflections ever to be dedicated to the theme of memory, combining the conceptual heritage of Greek epistemology and a profoundly original understanding of the phenomenon. Going beyond the classical idea of synthesis or retention, Augustine regards all remembering as a way of “making present” which renders human existence a possible totality, translating existing in itself as the fulfillment of a project or a task.

Aiming to evaluate Heidegger’s attempts to “exhume” the existential meaning of Augustine’s *memoria*, the following work is divided into three different sections: firstly, a brief outline of the history of memory will be presented, going back to Plato, Aristotle, Plotinus and the young Augustine; afterwards, the analysis of the different stages of Heidegger’s exegetical appropriation of Augustine, with a special focus on his course on the Introduction to the Phenomenology of Religion (Freiburg, 1920), will enable us to tackle the complex methodological problems which it raises; finally, we will go over *pari passu* Heidegger’s reading of *Confessiones* X, in an attempt to make out the phenomenological sense of Augustine’s words.

*Mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus.*

*Confessiones X, 33, 50*

## 1. O enigma da *memoria*

À semelhança de Aristóteles e Cícero, Santo Agostinho é comumente apontado como um dos pensadores antigos que mais agudamente tratou o problema da memória. No entanto, essa notoriedade deve-se quase exclusivamente ao conjunto de reflexões do livro X das *Confessiones*, o qual, apesar da sua importância, está longe de esgotar a riqueza e a amplitude do tratamento agustiniano do tema. De facto, embora o livro em questão, devido à sua relativa brevidade e à data tardia da sua composição, represente em grande medida uma síntese global dos diversos aspectos que caracterizam a *memoria*, a sua compreensão exige uma análise mais vasta da obra de Agostinho, tomando como ponto de partida os seus primeiros escritos dialécticos<sup>1</sup>. Nestas primeiras obras, a despeito de uma certa propensão para a dispersão temática, o autor das *Confessiones* lança as fundações de uma discussão que irá prolongar-se durante mais de trinta anos, convertendo-se num dos motivos centrais do seu pensamento filosófico.

À primeira vista, porém, esta insistência parece surpreendente. Se é certo que os antigos desenvolveram amplamente o conceito de μνήμη, situando-o no cerne do mecanismo de inteligência humano, o seu estudo não foi nunca além do reconhecimento de uma evidência. Na tradição clássica, a memória enquanto operador cognitivo integrou sempre o diagnóstico mais vasto das afecções características do par σῶμα / ψυχή – e, nesse sentido, é significativo o facto de Aristóteles ter concebido o seu *De memoria et reminiscencia* como parte de uma série de pequenos tratados sobre « fenómenos comuns à alma e ao corpo »<sup>2</sup>, a par de outros estudos versando, por exemplo, a percepção sensível, os problemas do sono, a longevidade ou a respiração<sup>3</sup>. No pensamento agustiniano, pelo contrário, o problema da *memoria* extravasa os limites de uma análise psicológica. Embora, como veremos, a arquitectura funcional da *memoria* agustiniana coincida em muitos aspectos com a da μνήμη aristotélica, o seu significado não se deixa apreender completamente por uma análise do tipo aristotélico, justamente devido ao fundo relacional ou “existencial” que encerra, e que Heidegger procurou trazer à luz.

Por outro lado, uma discussão sobre a originalidade da *memoria* agustiniana deve ter em conta uma outra corrente da tradição que, embora menos determinante, não deixou de influenciar o jovem Agostinho. Trata-se do protagonismo atribuído pelos cultores da retórica e da dialéctica à memória e, em particular, aos processos mnemónicos. De Demóstenes a Cícero, a memória fora entendida como um elemento indispensável ao tirocínio do orador, «um tesouro de

---

<sup>1</sup> Os primeiros diálogos redigidos por Agostinho datam do Outono de 386, aquando da sua estadia em *Cassiciacum* (cf. *Confessiones* IX, 4, 7). Entre eles conta-se o *De ordine*, no qual é possível identificar a primeira referência ao problema da *memoria*.

<sup>2</sup> *De sensu* I, 436a 6-8

<sup>3</sup> Embora a designação *Parva naturalia* remonte apenas ao séc. XIII, é provável que o conjunto de sete tratados assim nomeados integrassem de facto uma série, devido não só ao carácter sistemático da produção aristotélica mas também aos indícios de continuidade que sugerem uma leitura sequencial das diferentes obras.

conhecimentos»<sup>4</sup> sem o qual não seria possível formular juízos ou encadear raciocínios, e de cuja exercitação dependia directamente a destreza argumentativa e o alcance dos conhecimentos ensinados. Esta abordagem, essencialmente prática, é duplamente importante do ponto de vista histórico: para além da formação académica de Agostinho, interrompida pela sua conversão ao cristianismo, e das suas aspirações de juventude no campo da retórica e da dialéctica, é conhecida a sua enorme admiração pela obra de Cícero<sup>5</sup>, a que consagra variadíssimas citações e comentários. Além disso, esta vertente de leitura, embora afastada da profundidade analítica da leitura aristotélica, reafirma o papel da memória como condição-base do entendimento humano.

Finalmente, impõe-se ainda uma breve referência à tradição grega do mnemonismo, correspondente a uma forma peculiar de empirismo que atribuía todo o conhecimento humano ao trabalho conjunto da sensação e da memória. Os *μνημονευτικοί* acreditavam que o pensamento não depende de um poder racional – um *λόγος* responsável pelo encadeamento de raciocínios ou inferências lógicas –, mas tão-só da associação mais ou menos complexa de recordações: ao observar coisas e ao recordar, em seguida, tê-las observado, o homem reconhece relações de regularidade e diferença que o orientam no seu modo de agir e lhe fornecem um banco de informações empíricas alheio ao trabalho da razão<sup>6</sup>. Este modelo, porém, parece pressupor um entendimento da memória mais rico que aquele a que hoje nos reportamos, uma vez que lhe atribui já o poder associativo normalmente vinculado à experiência e aos conhecimentos técnico e científico. Além disso, ainda que se aproxime do pensamento agustiniano pelo especial protagonismo que atribui à memória, o mnemonismo situa o problema num plano epistemológico anterior ao registo existencial inaugurado por Agostinho.

Mas em que consiste, afinal, a *memoria* agustiniana? Para explicar o lugar central que a noção ocupa no pensamento do filósofo cristão é preciso, antes de mais, compreender a sua acepção propriamente agustiniana. Opondo-se simultaneamente ao termo antigo *μνήμη* e ao termo hodierno “memória”, a *memoria* de Agostinho distingue-se antes de mais pela sua extraordinária amplitude semântica: entendida à vez como a capacidade de sintetizar as informações captadas pelos sentidos, o poder de associar ideias e juízos inteligíveis, o fundamento da ipseidade humana e, sobretudo, o ponto de contacto entre o humano e o divino, *memoria* significa, acima de tudo, o núcleo-base que torna possível não só todas as formas de conhecimento mas, mais ainda, o próprio fundo existencial da vida dos homens. Neste sentido, a sua tradução possível, que adiante discutiremos, aproxima-se mais da abertura de sentido expressa pelos termos *consciência* ou *presença* que da exiguidade semântica a que os vocábulos *memória* ou *rememoração* parecem confiná-la.

---

<sup>4</sup> *De oratore* I, 5, 18

<sup>5</sup> Cf. *Conf.* III, 4, 7, onde Agostinho atribui o despertar da sua paixão pela filosofia à leitura do *Hortensius* de Cícero.

<sup>6</sup> Cf. FREDE, M., *op. cit.*



No entanto, como foi dito, esta primeira identificação carece de uma análise complementar do conjunto de textos em que Agostinho trata o problema da *memoria*. Essa análise, por seu turno, deve recuar ainda mais e deter-se sobre o problema clássico da μνήμη e da sua relação com os fenómenos da αἴσθησις, da ἀνάμνησις e da φαντασία.

## I. A tradição platónico-aristotélica

### a) μνήμη e αἴσθησις

A análise tradicional da memória, tal como é conduzida por Platão e Aristóteles, assenta na fixação de uma hierarquia ascendente dos diferentes estádios cognitivos. Segundo este modelo, a forma mais elementar de conhecimento corresponde à percepção sensível (αἴσθησις), uma «potência inata de discriminação»<sup>7</sup> comum a todos os animais; a esta segue-se a memória (μνήμη), definida por Sócrates como uma «conservação da sensação» (σωτηρία αἰσθήσεως)<sup>8</sup> e por Aristóteles como uma «persistência da impressão sensível» (μονὴ τοῦ αἰσθήματος)<sup>9</sup>; em seguida, extraindo da acumulação de μνήμαι um nexo único e articulado, a experiência (ἐμπειρία) conduz, enfim, à descoberta dos princípios da arte / perícia (τέχνη) e da ciência (ἐπιστήμη), a primeira relativa ao devir e a segunda relativa ao ser<sup>10</sup>.

Um tal modelo, porém, encerra em si inúmeras ambiguidades, das quais a primeira e a mais notória é a própria organização ascendente em que se baseia. De acordo com o que é dito por Platão e Aristóteles – implicitamente pelo primeiro, explicitamente pelo segundo –, os diferentes níveis da escala correspondem a diferentes graus de acesso cognitivo, e isto num duplo sentido: à medida que a escala progride, aumenta não só a agudeza ou a eficácia do olhar que conhece, mas também o horizonte daquilo que há para conhecer. Além disso, a própria escala apresenta uma estrutura cumulativa, o que significa que cada nível pressupõe o anterior, acrescentando-lhe um *algo mais* que transgride simultaneamente o seu poder de alcance e o horizonte por ele alcançado: a μνήμη, pressupondo a actuação silenciosa da αἴσθησις, introduz um salto qualitativo irreduzível à mera acumulação de αἰσθήματα; de igual modo, a ἐμπειρία, tornada possível pelo trabalho de retenção da μνήμη, não se reduz, porém, à mera acumulação de μνήμαι.

O carácter evidente da progressão depressa se desvanece quando submetido a um exame mais atento. A ideia de eficácia sugerida pela aparente continuidade entre os diferentes graus cognitivos entra em conflito com o reconhecimento de saltos qualitativos entre eles, esbatendo as fronteiras que os definem. A ilusão de evidência que converte os fenómenos em causa em realidades familiares radica em grande medida na tendência para compreendê-los a partir da situação de

<sup>7</sup> *Analíticos Post.* II 19, 99b35. Ao contrário de Aristóteles, para quem a αἴσθησις corresponde a uma disposição (ἔξις), Platão atribui ao fenómeno uma carga passiva, reservando-lhe o termo genérico *afecção* (πάθος).

<sup>8</sup> *Filebo* 34a

<sup>9</sup> *Analíticos Post.* II 19, 99b35

<sup>10</sup> *Ibidem* 100a8

acesso em que se está e não a partir da situação de acesso que eles próprios configuram. Por isso, o entendimento comum da αἴσθησις e da μνήμη é sempre um entendimento empírico, inscrito num horizonte de complexidade já formado e impossível de desactivar. Neste sentido, toda a αἴσθησις é concebida negativamente como uma ἐμπειρία *menos algo* – sendo que esse *algo*, uma vez que se situa fora do horizonte empírico em que sempre se está mergulhado, assume um carácter puramente formal<sup>11</sup>.

Assim sendo, a caracterização de uma pura αἴσθησις corresponde sempre a uma desmontagem formal do quadro complexo da ἐμπειρία. O entendimento empírico de um ponto de vista puramente estésico, justamente por se tratar de um entendimento *situado*, não pode ir além de uma conjectura teórica. Ao querer captar a αἴσθησις na originalidade do seu modo de actuação, o olhar empírico retira-lhe sucessivamente as noções de complexidade, continuidade e duração. Disso resulta um olhar cujo modo de acesso se esgota no imediatamente dado, para o qual cada percepção é ao mesmo tempo absoluta e instantânea. Assim, enquanto que para o olhar empírico todo o conhecido é entendido sempre já como parte de um complexo mais vasto – como algo que, ao cruzar o horizonte de acesso, foi surpreendido no trânsito entre um *antes* e um *depois* –, para o olhar puramente estésico, a infinita estreiteza da sensação coincide com a totalidade do horizonte de acesso disponível: toda a representação está fechada em qualquer coisa como um instante absoluto (ou seja, um não-instante) e em contínuo esvaimento, dada a falta de toda e qualquer retenção.

Do mesmo modo, também a μνήμη tende a ser entendida como uma modalidade imperfeita ou debilitada de ἐμπειρία: ao rasgar um horizonte de complexidade, o ponto de vista mnemónico admite o acesso simultâneo a diferentes αἰσθήματα; simplesmente, incapaz de reconhecê-los como componentes diversos de um mesmo quadro de apresentação, não avista ainda as regularidades e as diferenças que servirão de base ao conhecimento empírico.

No caso da μνήμη, porém, a ambiguidade é dupla, porque ao entendimento descendente no sentido ἐμπειρία → μνήμη vem juntar-se a evidência de uma continuidade ascendente no sentido αἴσθησις → μνήμη. Dito de outro modo, para além de uma ἐμπειρία imperfeita, a μνήμη tende a ser compreendida como uma modalidade “aperfeiçoada” ou “emancipada” de αἴσθησις. Segundo este ponto de vista, o acto de recordar limitar-se-ia a reter os diferentes αἰσθήματα e a transformar a sua infinita brevidade numa sucessão “cega”, em que cada impressão daria lugar à seguinte sem dela guardar qualquer espécie de registo. Um tal entendimento, porém, não dá conta da heterogeneidade irreconciliável que opõe a ausência de duração ao estatuto já temporal de um instante infinitamente breve. Ora, uma vez que a αἴσθησις se situa num plano anterior ao da temporalidade, a transição αἴσθησις → μνήμη corresponde à abertura de um olhar inteiramente novo, impossível de reduzir a um mero alargamento ou distensão temporal do ponto de vista estésico.

Mas em que consiste, então, a μνήμη? Que significam, ao certo, a conservação ou a persistência a que aludem Platão e Aristóteles? De onde vem, enfim, que a multidão dos αἰσθήματα captados

---

<sup>11</sup> Para uma discussão dos problemas e ambiguidades implicados na escala aristotélica, cf. CARVALHO, M. J., *op. cit.*

pelos sentidos renuncie à evidência absoluta da sua própria ocorrência, convertendo-se numa sucessão articulada de conhecimentos? Para Platão, a memória corresponde a uma “marca” ou “impressão” recebida pela alma. Recorde-se, a este respeito, o célebre passo do *Teeteto* em que Sócrates supõe existir na alma de cada homem um bloco de cera, « maior neste e mais pequeno naquele, duma cera mais pura num, mais impura e mais dura no outro »<sup>12</sup>. A imagem evocada sugere desde logo duas ideias fundamentais: por um lado, através da μνήμη, as sensações captadas pelos sentidos tornam-se acessíveis após o momento da sua captação. Esta conclusão, embora evidente, reveste-se de uma enorme importância, já que estabelece pela primeira vez um vínculo claro entre a possibilidade de conhecer e a abertura de um horizonte de complexidade<sup>13</sup>; por outro lado, essa acessibilidade apenas se mantém enquanto a impressão que lhe corresponde se não desvanecer – de onde a alusão aos diferentes graus de consistência da superfície “impressa”.

Contudo, uma vez que se limita a reter indiscriminadamente os correlatos da percepção sensível, a μνήμη não corresponde ainda a uma forma activa de conhecimento. Assim, não é na fronteira αἴσθησις / μνήμη que deve procurar-se a origem do pensamento discursivo, mas antes num estágio superior ao da mera recordação, equivalente a uma espécie de olhar da memória sobre si mesma. No *Filebo*, ao comparar o acto de rememorar ao trabalho de um escrivão, Sócrates refere-se primeiro às “afecções” (παθήματα) suscitadas pelo encontro entre a sensação e a memória e em seguida aos discursos que elas inscrevem na alma, e que servem de base às opiniões verdadeiras ou falsas. Enquanto que o modelo do bloco de cera previa apenas uma variação da intensidade das percepções impressas – recordações “vivas” por oposição a recordações “fanadas” –, a inscrição dos discursos por elas inspirados introduz a possibilidade de uma leitura verdadeira ou falsa dos conteúdos recordados.

Quererá isto dizer que Platão admite a possibilidade de recordações falsas? A resposta é negativa, se por “recordações” se entender os correlatos da μνήμη, definida de modo estrito como uma retenção de αἰσθήματα. O que acontece, então, quando se julga recordar uma sensação que de facto não teve lugar, ou que afectou a alma de modo diferente daquele de que ela guarda memória? A resposta reside na oposição clássica entre memória (μνήμη) e reminiscência (ἀνάμνησις).

#### b) μνήμη e ἀνάμνησις

O sentido do termo ἀνάμνησις não é exactamente o mesmo ao longo de todo o *corpus platonicum*. No *Filebo*, Sócrates distingue a ἀνάμνησις da μνήμη por se tratar de um fenómeno puramente psíquico, isto é, independente de qualquer afecção corpórea<sup>14</sup>. Assim, enquanto que esta consiste no armazenamento das impressões fornecidas pela αἴσθησις, aquela corresponde a um movimento espontâneo da alma, podendo dar-se de duas formas: ou, por um lado, debruçando-se

<sup>12</sup> *Teeteto* 191c-195a. Aristóteles refere uma imagem semelhante em *De memoria* 450b.

<sup>13</sup> Excepção feita, claro está, ao caso-limite da θεωρία, cujo exercício exclui de raiz toda e qualquer forma de complexidade.

<sup>14</sup> *Filebo* 34b

sobre os conteúdos armazenados, re-conhecendo-os, ou, no caso de tê-los esquecido, voltando a encontrá-los por si mesma.

A primeira alternativa é a menos problemática, e através dela se explica a evocação de sensações anteriormente experimentadas, ocorrências passadas e até mesmo – adotando a tese aristotélica segundo a qual todo o conhecimento se forma por via indutiva – noções puramente inteligíveis como os números e as formas<sup>15</sup>. Este sentido de reminiscência é o mesmo que Aristóteles apresenta no *De memoria* e é ele também que permite explicar a circunstância de as recordações nem sempre congruïrem com as realidades efectivamente ocorridas. Tanto Platão como Aristóteles atribuem as falsas reminiscências – e, conseqüentemente, as falsas opiniões – a um desacordo entre as informações captadas pelos sentidos e a realidade de que essas captações são o correlato. Assim, por exemplo, retomando a hipótese de Sócrates, um homem que conheça Teeteto e Teodoro, e que possua além disso as marcas de cada um deles no seu bloco de cera, pode no entanto, ao encontrá-los, trocar as impressões visuais que lhes correspondem, tomando Teodoro por Teeteto e Teeteto por Teodoro<sup>16</sup>.

A segunda alternativa aponta, porém, para um terreno consideravelmente mais ambíguo. Em primeiro lugar, porque suscita o problema da distinção entre algo que se esqueceu completamente e algo que nunca se soube. Se se considerar que o texto platónico utiliza o termo λήθη para designar, a um tempo, a « fuga da recordação »<sup>17</sup>, isto é, o apagamento completo da marca impressa na cera, e a ocultação que impede o reconhecimento da verdade ou da opinião verdadeira, *esquecimento* e *não-verdade* tendem a aparecer como noções correlativas<sup>18</sup>. Ora, se a opinião verdadeira se adquire através de uma aprendizagem – ou, pelo menos, de um *ficar a saber*, qualquer que ele seja –, a segunda forma de reminiscência pode facilmente ser equiparada a um modo peculiar de aprender.

Esta ideia, sugerida no *Filebo*, ganha um novo alcance em textos como o *Ménon* ou o *Fédon*. Com efeito, enquanto que na primeira alternativa aquilo que levava o homem a surpreender dentro de si mesmo realidades esquecidas ou desconhecidas correspondia a um movimento interno ao composto σῶμα / ψυχή, no segundo caso essa descoberta situa-se num plano irredutível ao da experiência. Ao reconhecer como origem do conhecimento algo com o qual nunca se teve contacto, isto é, algo que não foi apreendido por meio de uma relação empírica, o modelo platónico dilui definitivamente as fronteiras entre a recordação e a aprendizagem, equiparando todo o conhecer a um re-conhecer. É essa a posição adoptada por Sócrates, no *Ménon*, em resposta ao paradoxo erístico, ou seja, ao problema de saber como é possível procurar aquilo de que nunca se teve notícia: através do recordar, « isso a que os homens chamam aprender »<sup>19</sup>, a alma está habilitada a

<sup>15</sup> *Analíticos Post.* 100a10. A αἰσθησις, ao apreender noções individuais, regista também as noções universais que nelas estão contidas. Assim, à percepção de *um homem* vem juntar-se a noção universal *o homem*. Cf. também *Analíticos Ant.* 67a20 e *De anima* III 429a27.

<sup>16</sup> *Teeteto* 193c

<sup>17</sup> *Filebo* 33e. Cf. também *Banquete* 208a, onde o esquecimento é definido como uma « fuga da ciência ».

<sup>18</sup> Cf. a oposição λήθη / ἀναισθησία em *Filebo* 33e-34a

<sup>19</sup> *Ménon* 81d

descobrir todas as coisas por si mesma, uma vez que detém, já, um conhecimento prévio acerca delas.

No entanto, a este modo de apresentar a ἀνάμνησις platónica deve opor-se uma ressalva de enorme importância, sem a qual todas as considerações que em seguida avançaremos permanecerão inexactas ou, pelo menos, incompletas. De acordo com a leitura simplista a que tantas vezes aparece associada, e que o próprios termos *reminiscência* ou *rememoração* parecem sugerir, a ἀνάμνησις corresponde tão-só a um modo peculiar de memória: não já a memória de algo que aconteceu ontem, há dois dias ou há vinte anos, mas a memória de qualquer coisa que precede o tempo da existência sensível. A ser assim, o carácter peculiar da ἀνάμνησις, referida por Platão quando equipara todo o conhecer a um processo anamnético, nada teria que ver com o seu modo de actuação, mas apenas com o estatuto dos conhecimentos recordados – realidades quotidianas no primeiro caso, Formas ideais no segundo. Além disso, assim se explicaria o paradoxo da origem do conhecimento, empurrando-o para fora dos limites da existência.

Contra esta leitura, alguns esclarecimentos devem ser avançados: em primeiro lugar, se é certo que no *Filebo* a ἀνάμνησις é directamente associada ao acto de recordar, e se, no *Fédon*, no *Ménon* e noutros textos, o paradoxo erístico é explicado com recurso à imagem de uma alma “decaída”, detentora de conhecimentos que conserva consigo aquando da sua “queda”, tais explicações estão longe de esgotar a definição platónica do fenómeno ou a amplitude do seu significado. No *corpus platonicum*, o motivo da metempsicose e o registo etiológico em geral correspondem a explicações possíveis, e não a soluções definitivas. Por outro lado, o seu estatuto de possibilidade não deve levar-nos a encará-los como meras metáforas, por oposição ao tom “sério” das investigações dialécticas. Tudo está em aberto, e os próprios diálogos, através da sua heterogeneidade e do seu desacordo, parecem desautorizar de antemão a identificação de algo como uma solução final.

Ainda assim, é possível reconhecer um sentido geral para o fenómeno em causa, comum aos seus diferentes modos de formulação – e, de facto, pode até dizer-se que todo o conhecimento corresponde para Platão a uma anamnese, na medida em que todo o conhecer consiste no reconhecimento de uma incompletude e que todo o x conhecido é entendido como x de um y por alcançar. Se todo o *aqui* pressupõe um *além* de que é a imagem mais ou menos perfeita, a própria existência tem um carácter derivado, integralmente marcada por uma remissão para lá dos seus próprios limites – seja ela regressiva, como no modelo etiológico ligado à pré-existência, ou não. Neste sentido, ἀνάμνησις não designa apenas a acção de recordar ou ser recordado, e tão-pouco um modo peculiar de conhecer – ela nomeia nada menos que a própria estrutura em que está “montado” o acontecimento da existência. Mesmo a identificação das noções mais elementares que orientam a vida quotidiana corresponde, já, a uma proto-anamnese, isto é, à evocação de um *nunca tido* que se confunde, a cada momento, com aquilo que efectivamente se tem.

Mas isto não é tudo. Deste entendimento global decorre, também, uma conclusão de importância capital para a discussão sobre a origem do erro: se para Aristóteles e, até certo ponto,

para o Sócrates do *Filebo*, a opinião falsa deriva necessariamente de uma leitura errada das informações fornecidas pelos sentidos, o modelo anamnésico eleva esse erro de leitura a um *erro absoluto*. Não se trata, já, de um problema de correspondência entre as dimensões estética e empírica do entendimento, mas antes, e sobretudo, do levantamento arqueológico de uma verdade anterior a todo o correlato sensível. Dito de outro modo, da combinatória de αἰσθήματα inscritos na alma, só uma das combinações possíveis corresponde à opinião verdadeira, porque só ela reproduz exactamente os contornos de uma verdade cuja fixação é alheia à sua inscrição no espaço e no tempo sensíveis. Isto significa, então, que a realidade sensível, no seu próprio acontecer, não funda a verdade dos fenómenos de que é notícia mas apenas os dá a conhecer, cabendo aos homens reordenar o *puzzle* cifrado que lhes oferece a αἴσθησις e reencontrar a sua configuração original.

O desvio introduzido pelo olhar anamnésico é absoluto porque aquilo que julga *ter* nada diz ainda sobre o *nunca tido* de que é imagem. Esse *tido*, quando olhado por aquilo que realmente é, ou seja, quando reduzido ao seu estatuto de imagem, mostra-se enfim na sua total dependência e, logo, na sua total indeterminação. Trata-se de um conteúdo que “atira” completamente para além de si próprio, e, justamente por isso, nada diz ainda sobre esse *além* para que atira. Não é, pois, a imagem-x que aponta o x de que é imagem, como se estivesse já a meio caminho de apreender o seu significado. É uma relação de tensão em direcção a esse x que confere à própria imagem o seu modo de ser. Note-se, a este respeito, a insistência de Platão no carácter complexo, “penoso” e, em última análise, paralisante da ἀνάμνησις. O processo anamnésico, ao produzir um aumento da agudeza do olhar comum, não faz senão revelar-lhe a sua natureza “globalmente míope”. A meta da ἀνάμνησις não corresponde à posse de um conteúdo mas ao confronto com uma dupla perplexidade: por um lado, a descoberta de que aquilo que se tomava por x é apenas uma imagem de x; por outro, a compreensão de que essa imagem nada avança sobre x, deixando inteiramente por resolver a pergunta sobre o seu significado.

No caso de Aristóteles, porém, o problema é aparentemente mais simples, já que a sua argumentação parte da negação liminar de qualquer forma de “inatismo”<sup>20</sup>, isto é, de qualquer relação com um conteúdo que não resulte de uma captação estética. Para o Estagirita, todo o conhecimento tem origem numa potência, donde se segue que, embora nada seja conhecido pela alma antes da sua existência sensível, tudo pode ainda vir a sê-lo, bastando para isso que induza correctamente das informações sensíveis os princípios universais nelas contidos. Não chega, pois, afirmar que a verdade que rege os fenómenos naturais deve ser procurada nesses mesmos fenómenos – é a própria génese dessa verdade que se concretiza, a cada momento, no devir do mundo sensível. Repare-se na notável e radical alteração de sentido em relação ao modelo desenhado no *Ménon*: enquanto que Platão antepusera a *noção* Verdade ao *predicado* verdade, Aristóteles atribui à Verdade um valor intrinsecamente predicativo, isto é, *posterior a* – ou, pelo menos, *concomitante com* – as próprias coisas que se dizem verdadeiras.

---

<sup>20</sup> Aristóteles refuta directamente a argumentação do *Ménon* em *Analíticos Ant.* 67a20.

Mas qual é, neste contexto, o sentido do termo ἀνάμνησις? Se é certo que, segundo Aristóteles, a reminiscência não corresponde a uma re-aprendizagem, em que medida se pode afirmar que ela difere também de uma simples recordação? A resposta não é simples, já que, como veremos, a distinção aristotélica entre μνήμη e ἀνάμνησις não é inteiramente clara.

À primeira vista, considerando que o prefixo ἀνα- traduz geralmente as ideias de repetição, reincidência, recuperação, retorno, etc., poder-se-ia definir ἀνάμνησις como uma “repetição da recordação” e o verbo ἀναμνησέσθαι como um “re-lembrar” ou um “re-memorar”. Ora, é justamente esta definição que Aristóteles começa por rejeitar no *De memoria*, precisando que a reminiscência não implica necessariamente a posse prévia de uma recordação, podendo significar simplesmente a recuperação de uma percepção sensível ou de um conhecimento científico. Esta asserção, porém, parece impossível de articular com a escala cognitiva desenhada nos *Analíticos Posteriores* e na *Metafísica* e com a definição então oferecida pelo filósofo, segundo a qual a μνήμη corresponderia a uma “persistência da impressão sensível”. De facto, a ser assim, uma ἀνάμνησις não precedida de μνήμη só poderia ser concebida de duas formas: ou, por um lado, como a aquisição de um conhecimento anterior a qualquer correlato sensível – hipótese inadmissível, já que reconduz ao modelo platónico que Aristóteles recusara –, ou, por outro lado, como o modo de conhecer de um ponto de vista puramente estésico, – hipótese igualmente absurda, uma vez que, como foi demonstrado pelo próprio Aristóteles, todo o conhecimento implica um horizonte de complexidade.

Admita-se, pois, como parece ser o caso, que a μνήμη agora em causa difere dessa outra a que o filósofo confiara o armazenamento das impressões sensíveis. Se assim for, pode estabelecer-se uma distinção entre a μνήμη entendida como potência ou poder (ἐξίς) e a μνήμη entendida como movimento ou impulso (κίνησις), correspondendo esta ao acto de recordar propriamente dito. Nesta segunda acepção, o fenómeno em causa situar-se-ia a meio caminho entre a primeira forma de μνήμη considerada e a ἀνάμνησις, correspondendo a qualquer coisa como uma memória menos imediata que a μνήμη-potência e mais elementar que a anamnese.

Esta hipótese, ainda bastante vaga, parece acordar-se com o que é avançado por Aristóteles acerca da ἀνάμνησις: em primeiro lugar, insiste no carácter voluntário do fenómeno, definindo-o como uma forma de busca (ζήτησις) ou inferência (συλλογισμός), acessível apenas aos animais capazes de deliberação. Ao contrário dos exemplos fornecidos por Platão no *Fédon*, Aristóteles não chega a discutir, no *De memoria*, as situações em que os conteúdos rememorados se revelam imediatamente ao espírito – a recordação de Símiat a partir de uma visão inesperada do seu retrato ou do encontro casual com Cebes, que costuma acompanhá-lo, e outros exemplos deste género<sup>21</sup>. Se, nestes casos, o carácter *inesperado* ou *casual* – e, logo, *involuntário* – das experiências descritas parece autorizar a tradução de ἀναμνησέσθαι por “ser-se recordado”, no texto

---

<sup>21</sup> Cf. *Fédon* 73d

aristotélico não há lugar para esta ambiguidade<sup>22</sup>: a ἀνάμνησις implica não só um movimento activo daquele que recorda em direcção aos conteúdos de que procura recordar-se, mas também a recusa desses conteúdos em dar a conhecer-se de imediato. Ἀναμνήσκεσθαι significa, neste contexto, a procura de algo de cuja existência se tem uma noticia indicativa, mas cujo conteúdo real não foi, ainda, presentificado<sup>23</sup>.

A ἀνάμνησις representa, pois, um fenómeno complexo, e o seu modo de actuação corresponde a um ἐφεξῆς, isto é, a um encadeamento de elementos ou etapas sucessivas<sup>24</sup>. Isto significa, ao mesmo tempo, que o início da busca anamnética e o seu termo estão separados por um conjunto de representações intermédias e que essas representações não se limitam a justapor-se arbitrariamente, mas derivam umas das outras através de um nexo causal. Por isso, Aristóteles sustenta que algumas ideias se seguem *habitualmente* a outras, despertando na alma nexos associativos que servem de motor ao processo de reminiscência: ao recordar um primeiro conteúdo, diferente ainda daquele que procura, a alma vislumbra em seguida um outro, através de um de três modos fundamentais de relação: ou porque este lhe é semelhante, ou porque se lhe opõe, ou porque lhe é próximo<sup>25</sup>. Esta explicação, apesar do contexto restrito em que é apresentada, parece ir muito além do problema específico da reminiscência, lançando as bases de uma verdadeira teoria da associação de ideias. Assim se compreende que a epistemologia moderna e, em particular, a tradição empirista dos séculos XVII a XIX, lhe tenha atribuído uma tão grande importância. Com efeito, pensadores como Locke, Berkeley ou Hume encontraram no texto aristotélico uma primeira fundamentação para a tese de que todo o pensamento deriva da associação empírica de ideias<sup>26</sup> – opondo-se, por exemplo, a Leibniz, para quem este modelo não é suficiente para dar conta da complexidade do mecanismo de intelecção humano.

### c) μνήμη e φαντασία

Finalmente, deixando de lado a distinção μνήμη / ἀνάμνησις e a oposição entre os modelos platónico e aristotélico, resta considerar um aspecto comum ao pensamento dos dois filósofos e transversal ao entendimento clássico da memória. No *Filebo*, tendo comparado o acto de recordar ao trabalho de um escrivão, Sócrates alude à presença de um pintor no interior da alma, responsável pela gravação das imagens correspondentes aos discursos produzidos pelo encontro entre a αἴσθησις e a μνήμη<sup>27</sup>; também no *Fédon* a memória e a imaginação aparecem como resultados da

<sup>22</sup> A ambiguidade introduzida pela terminação -εσθαι, podendo corresponder a um infinitivo na voz média ou na voz passiva;

<sup>23</sup> No entanto, ressurgue aqui o carácter ambíguo da oposição μνήμη / ἀνάμνησις, já que, em *De mem.* 449b22, o mesmo fora dito acerca da μνήμη: « Quando um homem faz uso da memória, diz sempre na sua alma que ouviu, sentiu ou pensou nisso [de que procura recordar-se] anteriormente. »

<sup>24</sup> Trata-se de uma formulação platónica: também o escravo do *Ménon*, ao responder às interpelações de Sócrates, percorrera um ἐφεξῆς (82e).

<sup>25</sup> Cf. *De mem.* 451b16. Recorde-se que as relações de semelhança e diferença tinham já sido propostas no *Fédon* (73e).

<sup>26</sup> O empirismo de Locke, Hume e Berkeley corresponde, em certo sentido, a um desenvolvimento histórico da tradição mnemonista. Cf. *supra* pág. 2.

<sup>27</sup> Cf. *Filebo* 39b



visão interna de uma imagem, fundando-se ambas num acto de reconhecimento<sup>28</sup>; recorde-se, finalmente, a escala cognitiva anteriormente considerada, acerca da qual foi dito que a μνήμη, entendida como pura retenção de αἰσθήματα, se situava ainda num plano pré-empírico, isto é, anterior ao pensamento discursivo – todas estas considerações sugerem, desde já, uma conclusão importante: a equiparação da memória a um modo peculiar de imaginação não implica que as informações sensíveis, pelo mero facto de serem retidas e armazenadas na alma, se convertam em imagens. Se, como vimos, o reconhecimento das sensações como sensações – e, de resto, o reconhecimento *tout court* – pertence ao domínio da ἐμπειρία, as imagens em questão correspondem à tradução empírica das impressões armazenadas. O exemplo platónico do pintor parece, pois, mostrar que os conteúdos retidos pela memória se tornam acessíveis ao espírito sob a forma exclusiva de imagens.

Aristóteles leva esta ideia mais longe, fundando a totalidade da sua teoria do conhecimento numa teoria das imagens. De facto, não só afirma peremptoriamente no *De anima* que « a alma nunca pensa sem uma *imagem mental* (φάντασμα) »<sup>29</sup>, como insiste, ao longo do *De memoria*, nessa mesma relação de dependência:

« (...) é impossível pensar sem uma imagem. A mesma afecção está presente ao pensar ou ao desenhar um figura, pois, neste último caso, embora não façamos uso do facto de o tamanho do triângulo ser uma grandeza determinada, desenhamo-lo na mesma com um tamanho determinado. E, de modo análogo, alguém que pensa, mesmo que não pense num tamanho, põe diante dos olhos um tamanho, mas pensa nisso não enquanto [algo com] tamanho. Por outro lado, se a natureza [do objecto pensado] se conta entre aquilo que tem um tamanho, mas não determinado, aquele que pensa põe [diante dos olhos algo com] um tamanho determinado, mas pensa nisso simplesmente enquanto [algo com] tamanho. »<sup>30</sup>

Todo o pensar implica o reconhecimento de uma imagem interior, e essa imagem corresponde, por seu turno, à tradução empírica de um correlato sensível. Assim sendo, facilmente se reconhece o absurdo implicado num pensamento que se dirigisse a algo destituído de dimensão ou continuidade espacial. Esta impossibilidade decorre directamente da tese aristotélica de que todo o pensamento corresponde a uma manipulação indutiva de dados sensíveis. De facto, a ser assim, não só a noção universal *triângulo* utiliza como referente um triângulo com uma determinada forma e um determinado tamanho, mas também as noções *forma* e *tamanho*, destituídas de uma tradução sensível imediata, podem ser reconduzidas aos correlatos sensíveis que lhes deram origem.

Este modelo, porém, limita-se a estabelecer um vínculo entre o pensamento e a imaginação, deixando em aberto o problema da recordação: se esta, na medida em que torna possível o

---

<sup>28</sup> Cf. *Fédon* 73d

<sup>29</sup> *De anima* 431a16. Sublinhado nosso. Doravante, salvo indicação contrária, os sublinhados serão nossos.

<sup>30</sup> *De mem.* 449b30

pensamento, depende também do reconhecimento de imagens, de que forma difere o recordar de um mero imaginar? A resposta aristotélica assenta sobre dois aspectos fundamentais: por um lado, as imagens de que se serve a memória, em lugar de simples φαντάσματα, correspondem, na realidade, a cópias ou reproduções (εἰκόνες). Ao reconhecê-las, o olhar que recorda difere daquele que pensa ou imagina justamente por ver não já imagens *em si mesmas* (καθ'αυτά) mas representações de qualquer coisa diferente delas:

« A figura desenhada numa tábuia é ao mesmo tempo uma figura (ζῷον) e uma cópia (εἰκόν), e, sendo uma e a mesma, *é as duas, ainda que o ser de ambas não seja idêntico*, e pode-se contemplá-la como uma figura ou como uma cópia. Do mesmo modo, deve conceber-se a imagem (φάντασμα) em nós como sendo em si mesma um objecto de contemplação (θεώρημα) e a imagem de outra coisa. Na medida em que é algo em si mesma, [constitui] um objecto de contemplação ou uma imagem, mas na medida em que é de outra coisa [constitui] como que uma cópia ou auxiliar de memória (μνημόνευμα). »<sup>31</sup>

Esta ideia de semelhança aplica-se a muitas situações diversas – entre elas, por exemplo, a evocação do conceito *triângulo*, de acordo com o caso anteriormente citado –, mas parece incapaz de explicar muitas outras: o que se passa, por exemplo, quando a visão de um retrato de Cebes evoca a imagem do seu companheiro Símiat? Nesta situação, o retrato em causa, por se tratar de uma εἰκόν de Cebes e não de Símiat, não é suficiente para explicar a recordação produzida. A solução parece residir, de novo, na teoria da associação de ideias, embora Aristóteles não chegue a afirmá-lo explicitamente, já que, como vimos, a restringira ao caso específico da ἀνάμνησις: a relação de semelhança entre Cebes-εἰκόν e Símiat-real tem de ser mediada pela relação de proximidade entre Cebes-εἰκόν e Símiat-εἰκόν, para que a relação directa de semelhança prevista por Aristóteles possa ter lugar<sup>32</sup>.

Em segundo lugar, a memória distingue-se da imaginação por implicar uma co-representação da passagem do tempo. Enquanto que o acto de imaginar corresponde à identificação de representações temporalmente complanares, isto é, destituídas de um antes e de um depois, a memória implica de raiz um horizonte ordenado de correlatos sensíveis<sup>33</sup>. É esta, também, a principal diferença implicada no salto qualitativo αἴσθησις → μνήμη, que anteriormente considerámos. Ao reter os correlatos sensíveis e impedir o seu esvaimento, a μνήμη distingue entre captações presentes e captações passadas. Se assim não fosse, o acesso corresponderia, ainda, a

<sup>31</sup> *De mem.* 450b20

<sup>32</sup> Para uma discussão detalhada do assunto, cf. R. SORABJI, *op. cit.*, pp 2-8: Embora o relato aristotélico pareça sugerir que o termo εἰκόν implica a ideia de semelhança, não é de todo claro que assim seja. A carga semântica que o termo assume na tradição platónico-aristotélica é alvo, ainda hoje, de acasas controvérsias, em parte devido aos diferentes contextos a que é associado: Platão afirma no *Timeu* (37d) que o tempo é uma εἰκόν da eternidade, no *Crátilo* (431d-433c, 439a) e na *República* (401b) que as palavras são εἰκόνες daquilo que nomeiam, no *Fedro* (250a) que as realidades sensíveis são εἰκόνες de Formas ideais.

<sup>33</sup> Cf. *De mem.* 449b20, 450a20

uma pura αἴσθησις: o trabalho de retenção da μνήμη consistiria tão-só na acumulação “cega” de sensações, alimentando continuamente um banco infinito de conhecimentos simultâneos, e as próprias sensações suceder-se-iam no modo de um contínuo esvaimento, não chegando a produzir-se a abertura de horizonte correspondente ao advento do olhar mnésico<sup>34</sup>.

A μνήμη aristotélica representa, pois, um modo peculiar de φαντασία, lidando de cada vez com dois φαντάσματα simultâneos, a saber, a imagem correspondente à realidade recordada e a imagem correspondente ao intervalo de tempo que a separa do instante presente<sup>35</sup>. Assim se compreende que só os animais capazes de perceber a passagem de tempo possam recordar, e assim se vislumbra também a razão pela qual, nalguns casos, aquele que recorda é incapaz de avaliar a quantidade de tempo decorrida entre o instante presente e a ocorrência em causa. Nestes casos, embora possua a imagem relativa ao conteúdo recordado, a alma não conservou a imagem do intervalo de tempo que lhe corresponde. Assim, ainda que a recordação do conteúdo em causa implique, já, a consciência de uma ordem temporal, a ausência da imagem relativa ao intervalo de tempo decorrido impede a sua localização exacta no seio dessa ordem.

Considere-se, por fim, os casos em que ambas as imagens estão presentes na alma. Em que consiste a imagem relativa ao intervalo de tempo decorrido e de que modo se dá a conhecer?

« Admita-se que existe uma faculdade através da qual se distingue maiores e menores quantidades de tempo. É provável [que proceda] de modo semelhante [àquela através da qual distinguimos] tamanhos, pois, quando se pensa em coisas grandes ou longínquas não se estende o pensamento até elas, tal como alguns dizem que acontece com a vista (já que, mesmo que as coisas não existam, é possível pensar nelas do mesmo modo), mas através de uma mudança proporcional (ἀνάλογον) [a elas], pois existem no pensamento formas e mudanças semelhantes.»<sup>36</sup>

Explorando esta hipótese, Aristóteles desenvolve em seguida um complexo modelo de cálculo de intervalos de tempo baseado na representação mental de grandezas espaciais. Segundo este modelo, através da comparação dos comprimentos relativos de quatro segmentos lineares, é possível determinar as durações relativas de diferentes intervalos de tempo e, ao que tudo indica, as suas durações absolutas. De todos os dados avançados por esta descrição – e de todos os problemas que lhes correspondem, que não cabe agora considerar detalhadamente – atente-se sobretudo no modo como dele deriva mais um argumento a favor do modelo de “identificação por reconhecimento” acima considerado: o φάντασμα relativo à passagem do tempo não se limita a tornar presente a evidência de um fluxo temporal; se assim fosse, o seu conteúdo corresponderia tão-só à fixação genérica de um antes e de um depois, aplicável de modo indiscriminado a todas as recordações. Ora, mais do que isso, cada φάντασμα fornece um retrato detalhado da recordação

---

<sup>34</sup> Cf. *supra*, pág. 4

<sup>35</sup> E ainda, no caso de acontecimentos ou acções continuadas, o intervalo de tempo correspondente à sua duração.

<sup>36</sup> *De mem.* 452b7

específica que lhe corresponde, indicando a sua duração e a idade da sua ocorrência. Disto se segue que todos os φαντάσματα temporais são simultaneamente εἰκόνες, não podendo de outro modo cumprir adequadamente o seu papel.

## II. A tradição plotiniana

A abordagem neoplatónica ao problema da memória consiste, em grande medida, numa reacção à componente materialista dos modelos consagrados pela tradição platónica e, sobretudo, aristotélica. No tratado que consagra à sensação e à memória<sup>37</sup>, Plotino começa por opor-se veementemente ao entendimento das sensações como impressões gravadas na alma, e ao da memória como uma retenção dessas impressões. Esta objecção deve ser enquadrada, antes de mais, no contexto geral da metafísica plotiniana: de acordo com a arquitectura imanente fixada nas *Enéadas*, todo o conhecimento discursivo corresponde à actualização mais ou menos eficaz de uma potência primordial, no modo de uma “alteridade dentro da unidade” semelhante àquela que percorre as filosofias de Spinoza ou Leibniz. Apresentado deste modo, o problema do conhecimento reduz-se à oposição dialéctica uno-múltiplo e todos os esforços de Plotino convergem no confronto com uma mesma aporia central, a saber, a verificação de que a alteridade existe *de facto* e a tentativa de articulá-la com a vigência absoluta de um Uno monádico e auto-suficiente.

Para dar conta da variedade que anima os mundos sensível e inteligível, Plotino serve-se de um modelo hierárquico negativo, em que todos os níveis de realidade são avaliados de acordo com a sua distância à unidade. Neste sistema, só a unidade « é realmente ela própria, enquanto que cada um dos outros seres é ao mesmo tempo ele próprio e outra coisa. »<sup>38</sup>. O mundo sensível, lugar da variedade e da dispersão, corresponde, pois, a um *minimum* de densidade ontológica, e o reconhecimento do seu estatuto “real” decorre da incapacidade do olhar comum em voltar-se para si mesmo e reconhecer-se na sua absoluta simplicidade. Assim, ao contrário do modelo aristotélico, não é a partir da captação de αἰσθήματα que a cadeia do conhecimento é posta em marcha. A αἴσθησις corresponde, pelo contrário, a um modo de conhecimento debilitado, forçado a derivar dos estímulos sensíveis uma verdade anterior à sua ocorrência.

Neste contexto, a alma aparece como uma realidade de charneira, herdando da tradição órfica a sua natureza móvel. Sendo ao mesmo tempo « a última das realidades inteligíveis (...) e a primeira das coisas do universo sensível »<sup>39</sup>, ela pode recolher-se à extremidade de si mesma que permanece ancorada no mundo das ideias ou envolver-se no mundo material, tomando parte das suas revoluções. Em ambos os casos, porém, os movimentos em que participa partem sempre de si

<sup>37</sup> *Enéadas* IV, 6. O problema da memória atravessa ainda o terceiro e quarto tratados da mesma *Enéada*, consagrados à resolução de *Dificuldades relativas à alma*.

<sup>38</sup> *En.* VI, 8, 21

<sup>39</sup> *En.* IV, 6, 3

mesma, visto que tudo o que existe participa já da sua definição ontológica. É este o sentido das advertências de Plotino e este também o ponto-chave da sua ruptura com a tradição ática: ao par  $\sigma\omega\mu\alpha$  /  $\psi\upsilon\chi\eta$ , fundamento sintético da existência humana, o filósofo opõe um panpsiquismo que parece reduzir a componente somática a um mero defeito de representação. O corpo existe apenas enquanto resíduo de uma potência por actualizar, isto é, enquanto reflexo “miope” de uma alma incapaz de se abarcar a si mesma. Assim sendo, é absurdo dizer-se que as sensações imprimem ou gravam uma marca na alma, justamente porque uma tal asserção viola o princípio de imanência postulado por Plotino. Pelo contrário, é a alma que age sobre o mundo sensível, projectando a sua existência e dotando-o de uma forma e de um sentido. Ao contrário do modelo aristotélico, que previa a existência formal de um estado puramente estésico, anterior ao nascimento do olhar empírico, o modelo plotiniano descarta à partida essa possibilidade: as sensações não são lidas ou traduzidas num tempo superveniente ao da sua captação; o seu nascimento é concomitante com o advento do sentido, o que equivale a afirmar que elas só *são* na medida em que *são algo* para a alma.

Do mesmo modo, a memória não corresponde à retenção de impressões sensíveis, mas ao reconhecimento de realidades que faziam já parte da alma. Ao recordar essas realidades, a alma não o faz « porque elas residem nela, mas porque ela as possui de um determinado modo, porque as vê, porque é obscuramente esses próprios seres. »<sup>40</sup> Este modelo parece corresponder, antes de mais, a uma radicalização do modelo platónico, no sentido de uma imanência total. Com efeito, enquanto que a  $\alpha\nu\acute{\alpha}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$  platónica implicava a oposição formal entre um x e um y de que é imagem, o modelo plotiniano funde as duas instâncias num mesmo acto imanente, inscrito num horizonte estático em que o re-conhecer não corresponde a um *ficar a saber* ou, tão-pouco, a um *voltar a saber*. Ao recordar, a alma vê algo cuja imagem estava já diante dos seus olhos, mas cuja complexidade não chegara a compreender:

« Ao abandonar aquele outro lugar, a alma, de certo modo, guarda dele recordações – as quais possuía, já, quando lá estava – Sim, possuía-as *em potência*; mas a actividade ( $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ) intelectual mascarava-as / fazia-as desaparecer ( $\epsilon\phi\acute{\alpha}\nu\iota\zeta\epsilon$ ); elas não eram, pois, como impressões gravadas nela (...) mas como uma potência que devia, mais tarde, passar a acto. »<sup>41</sup>

As recordações são como que explicitações “focadas” de conhecimentos que a alma reconhece ao transitar do plano contemplativo para o plano discursivo. Por isso Plotino vinca ao mesmo tempo o carácter activo da memória: se tudo o que a alma recorda é já parte de si mesma, é absurdo equipará-la à faculdade de reter impressões vindas do exterior. Além disso, este modelo não consegue explicar a própria estrutura do rememorar, deixando por resolver uma série de problemas,

---

<sup>40</sup> En. IV, 6, 3

<sup>41</sup> En. IV, 4, 4

a saber, o próprio esquecimento, incompreensível se se encarar a memória como um movimento passivo; o esforço experimentado ao evocar realidades esquecidas, prova de que a memória corresponde à actualização activa de uma potência; a circunstância de a memória poder ser treinada e de o seu alcance ser tanto maior quanto mais saudável e ágil for aquele que recorda<sup>42</sup>.

Por outro lado, Plotino reafirma a relação de dependência entre μνήμη e φαντασία, partilhando a convicção de que o recordar só é possível através do reconhecimento de uma imagem interior. No entanto, enquanto que Aristóteles elevava esse φανταστικόν a condição primária de todo o pensar, o filósofo neoplatónico atribui-lhe um papel circunscrito, reservando-o ao domínio do pensamento discursivo. A ideia decorre novamente do esquema ontológico desenhado nas *Enéadas*: ascendendo ao mundo inteligível, a alma converte-se em inteligência (νόησις) e todo o conhecer é para ela um contemplar. Isto significa, antes de mais, que o seu pensar não corresponde verdadeiramente a uma operação ou a um processo, mas a uma visão sempre actual de uma verdade absolutamente simples, que não se estende no tempo nem se reparte por diferentes conteúdos. A imaginação, por outro lado, implica a abertura de um horizonte de complexidade, correspondendo justamente à diluição da νόησις em diferentes νοήματα. A estes correspondem, por seu turno, os λόγοι do pensamento discursivo, de que a imaginação se serve para construir as imagens que confia, depois, à memória:

« Pois o pensamento é indivisível e, não se tendo posto ainda a descoberto, mantendo-se no interior, permanece escondido; A articulação discursiva (λόγος), desdobrando-o (ἀναπτύξας) e conduzindo-o do estado intelectual (νοήματος) à faculdade imaginativa (φανταστικόν), fã-lo aparecer como num espelho; e é assim [que se dá] a captação dele, a sua persistência e memória.»<sup>43</sup>

Assim, apesar da sua importância, a memória corresponde a uma instância secundária. Ao invés de lidar directamente com ideias ou conceitos intelectuais, ela reporta-se sempre aos φαντάσματα que lhe correspondem, isto é, ao rosto múltiplo que as ideias assumem no seio da discursividade. O acto de recordar corresponde, pois, a uma forma de correcção da incapacidade da imaginação, ao lidar com conteúdos variados, em reter simultaneamente tudo aquilo que contempla.

### III. A génese da *memoria* augustiniana

Partindo do livro X das *Confessiones*, analisemos em seguida alguns dos principais textos augustinianos que se referem, directa ou indirectamente, ao fenómeno da *memoria*. O objectivo não será fornecer uma caracterização exaustiva do conceito em todos os seus matizes semânticos ou

<sup>42</sup> Embora a argumentação de Plotino vise o entendimento genérico da memória como retenção de αἰσθήματα, comum a Platão e Aristóteles, os diferentes pontos da sua refutação parecem destinar-se especificamente aos desenvolvimentos do *De memoria* aristotélico. Cf. E. BREHIER, notícia introdutória a *En. IV*, 6 (ed. cit.)

<sup>43</sup> *En. IV*, 3, 30

sequer avançar um registo rigorosamente cronológico da sua evolução. Tratar-se-á, simplesmente, de procurar compreender o substrato teórico que serviu de base ao texto das *Confessiones* e avaliar a medida em que este reflecte o conjunto mais vasto de reflexões desenvolvidas por Agostinho.

a) *memoria* e μνήμη

A primeira referência agustiniana ao problema da memória surge no Livro II do *De ordine*, a pretexto da discussão travada entre Agostinho e Licêncio sobre o papel desempenhado pela percepção sensível na obtenção da *sapientia*. Embora breve, a passagem em questão debruça-se de modo particularmente interessante sobre a mesma dificuldade com que se haviam deparado já as leituras platónica, aristotélica e plotiniana, a saber, o problema de situar a memória no âmbito do composto σῶμα / ψυχή. A tese defendida por Licêncio, segundo a qual a memória, por se dirigir às « coisas passageiras e como que fugazes »<sup>44</sup>, de nada serve a um puro *intellectus*, retoma dois aspectos fundamentais do pensamento clássico: em primeiro lugar, é fácil reconhecer na sua formulação um eco da tradição grega do βίος θεωρητικός – a *sapientia*, equiparada a uma ascese contemplativa, corresponde a uma ruptura radical entre as componentes somática e psíquica que definem o humano, sendo esta entendida como fonte única de todo conhecimento e aquela como um lastro residual de que o sábio deve libertar-se na sua caminhada em direcção à unidade. Neste sentido, o *esse cum Deo* de que fala Licêncio parece corresponder a uma variante cristianizada do modelo dualista avançado por Plotino e Porfírio, devedor, por seu turno, da lição platónica; em segundo lugar, ao limitar a actividade da memória às realidades captadas pelos sentidos, Licêncio reafirma o vínculo já fixado por Aristóteles e Plotino entre memória e temporalidade<sup>45</sup>. Se o recordar se cinge aos conteúdos inscritos num espaço e num tempo sensíveis, ou seja, a todas as realidades “passageiras” ou “transitórias” (*quae praetereunt*), e se, pelo contrário, o verdadeiro conhecimento corresponde a uma presença sempre actual de um todo unitário, a memória perde toda a razão de ser quando elevada ao domínio do inteligível:

« Com efeito, na própria percepção do que está diante dos olhos não chamamos em auxílio a memória. Portanto, o sábio que tem tudo ante aqueles olhos interiores do entendimento – isto é, que contempla fixa e imutavelmente o próprio Deus, com o qual estão todas as coisas que o entendimento vê e possui – que necessidade tem, pergunto eu, de memória? »<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> *De ordine* II, 2, 6

<sup>45</sup> B. CILLERAI, *op. cit.* pp. 38-44, chama a atenção para a semelhança textual das formulações de Licêncio em *De ord.* II, 2, 6, Plotino em *En.* IV, 4, 6 e Aristóteles em *De mem.* 449 b15. Nos três casos, a memória é associada ao domínio das realidades passageiras.

<sup>46</sup> *De ord.* II, 2, 7. A interrogação de Licêncio corresponde a um mero *aggiornamento* do problema suscitado por Plotino em IV, 4, 4-6: « Pode então dizer-se que a memória pertence apenas às almas que se alteram ou se modificam. (...) Mas se existem almas que se mantêm sempre no mesmo estado, para que precisam elas de recordar-se? »

A capacidade de rememorar aparece assim, na melhor das hipóteses, como uma instância propedêutica, uma ferramenta cognitiva de que o sábio faz uso por não ter ainda atingido o estado de beatitude a que aspira.

Recusando a rigidez deste modelo, Agostinho realça o papel desempenhado pela memória na prática do ensino e da dialéctica, actividades que o sábio deve preferir a uma ascese estéril e ensimesmada. Esta linha de argumentação, porém, procurando arrancar a memória à esfera do conhecimento sensível e conceder-lhe uma participação activa na vida inteligível da alma, não oferece ainda uma alternativa viável ao modelo proposto por Licêncio. Com efeito, o próprio Agostinho parece dar-se conta da insuficiência da sua réplica, ciente já de que a determinação da verdadeira amplitude da actuação da *memoria* no seio da *anima sapientis* implicará uma revisão radical do legado neoplatónico. Por isso, o carácter aporético do *De ordine* resulta em grande parte de um impasse cultural: ao modelo negativo da ontologia grega haverá que opor uma concepção positiva da existência, assente não já na ideia de uma fuga ou de um regresso a um estado de pura inteligibilidade. Tratar-se-á, pelo contrario, de reconhecer o carácter intrinsecamente “relacional” da existência humana, isto é, a compreensão de que todo o existir se funda *primariamente* numa relação. Ora, esta compreensão só é possível a partir de uma concepção que atribua à dialéctica corpo/alma um carácter dinâmico – uma concepção em que o próprio relacionar-se se sobreponha à vigência pontual de qualquer um dos termos em relação.

Este modelo começa a delinear-se de forma mais precisa na *Epistula* VII, redigida por Agostinho em 386, em resposta a um conjunto de problemas levantados por Nebrídio acerca da natureza e do funcionamento da memória. No texto em causa, a argumentação do filósofo cristão destina-se, essencialmente, a refutar duas teses avançadas pelo amigo na *Epistula* VI, ambas de recorte neoplatónico: em primeiro lugar, a afirmação de que não existe memória sem imaginação, correspondendo todo o recordar a uma representação mental; em segundo lugar, a convicção de que a imaginação extrai de si mesma, e não dos sentidos, as imagens das coisas.

Analisemos detidamente a primeira destas teses, já que, como veremos, é da sua refutação que parte uma primeira definição do termo agostiniano *memoria*. À semelhança do que haviam dito, de modos diferentes, Aristóteles e Plotino, Nebrídio reconhece na memória uma faculdade específica da imaginação. Assim, se pode imaginar-se algo sem que isso corresponda à recordação de qualquer coisa que existe ou que aconteceu – as «ficções do espírito» de que fala Agostinho, «que conferem graça aos discursos sem atentar contra a verdade»<sup>47</sup> –, o inverso já não é possível. Toda a memória corresponde a uma visão imaginada, distinguindo-se da pura imaginação pelo seu carácter verdadeiro ou não-ficcional. A ser assim, porém, o que acontece quando nos recordamos de ter pensado algo, ou de ter recordado algo, recordações às quais não parece corresponder qualquer tipo de imagem? Para Nebrídio, uma vez que todo o recordar se faz por meio de imagens, a recordação da recordação é, sempre já, a recordação de uma imagem ou, mais precisamente, das

---

<sup>47</sup> *Epistula* VII, 4



palavras que lhe correspondem. Trata-se, sempre, de um sistema de reconhecimento de signos imaginários, de onde decorre novamente a conclusão plotiniana: a memória, na medida em que se serve de imagens ou palavras, lida sempre com realidades inscritas no fluxo temporal, estando como que amarrada à esfera da transitoriedade.

No Livro II dos *Soliloquia*<sup>48</sup>, Agostinho havia já demonstrado que as representações imaginadas, devido à sua natureza mutável, são incapazes de representar realidades eternas ou ilimitadas. Se desenharmos uma circunferência e traçarmos em seguida todos os seus raios, haverá ainda uma infinidade de raios por traçar, porque a distância que separa qualquer raio do raio seguinte é, ainda, infinita. É curioso o modo como esta demonstração se aproxima e se afasta simultaneamente da demonstração aristotélica do *De mem.*, em 449b30<sup>49</sup>; ao servir-se da imagem de um triângulo, Aristóteles procurara mostrar que o conhecimento das realidades eternas e adimensionais parte sempre da representação de imagens com uma determinada duração e uma determinada dimensão; Agostinho, pelo contrário, esforça-se por provar que o conhecimento inteligível é anterior à imaginação, e que todo o imaginar é como uma tradução ineficaz de significados que não está em condições de representar. Na *Epistula VII*, a mesma ideia é aplicada à noção de eternidade: uma vez que se trata de uma *res manens*, isto é, de uma realidade que permanece sempre igual a si mesma, o seu conteúdo é invisível ao olhar necessariamente mutável da imaginação. No entanto, visto que sabemos o que é a eternidade – ou, pelo menos, visto que a nomeamos e falamos dela –, é preciso que tenhamos dela alguma notícia.

O problema parece conduzir, uma vez mais, ao modelo platónico da ἀνάμνησις – e, com efeito, Agostinho faz referência ao *Socraticum inventum*, não ainda para subscrever ou refutar a tese platónica, mas tão-só para realçar a diferença de estatuto entre aquilo que é recordado e o próprio acto de recordar, mal compreendida pelos exegetas platónicos:

« Há quem reprove a Sócrates aquela visão nobilíssima segundo a qual sustenta que as coisas que aprendemos não entram em nós como novidades, mas voltam, pela recordação, a ser chamadas à memória; esses dizem que a memória é das coisas passadas, ao passo que, como garante o próprio Platão, as coisas que aprendemos por meio do intelecto permanecem sempre, não podem perecer e, por isso, não são passadas. Mas eles não se apercebem de que *essa visão, através da qual anteriormente contemplámos essas coisas na mente, pertence ao passado; e, porque nos afastámos dessas coisas e começámos a ver de outro modo outras, voltamos a vê-las recordando-nos (reminiscendo) [delas], isto é, por meio da memória.* »<sup>50</sup>

Ainda que se inscreva, ela própria, no fluxo temporal, a memória não se reporta exclusivamente às realidades temporais. A ressalva de Agostinho destina-se justamente a vincar a

---

<sup>48</sup> *Soliloquia* II, 20

<sup>49</sup> Cf. *supra* pág. 11

<sup>50</sup> *Ep.* VII, 2

falibilidade do acto de recordar, volúvel e inconstante, face à realidade permanente e imutável dos conteúdos inteligíveis. Além disso, a sua chamada de atenção pode ser reconduzida a um esforço transversal a grande parte dos seus escritos de juventude, a saber, a refutação do materialismo da doutrina maniqueísta. Enquanto que os Maniqueus negavam a espiritualidade da alma, rejeitando a existência de tudo aquilo que não pudesse ser directamente experimentado pelos sentidos – e, portanto, que não se inscrevesse no domínio da temporalidade –, muitas das argumentações do “primeiro” Agostinho esforçam-se justamente por estabelecer um ascendente da existência espiritual sobre a existência sensível. Neste sentido, não é inoportuno reconhecer no desenvolvimento da *Epistula* VII mais uma etapa desse esforço argumentativo: ao combater o relativismo de Nebrídio, Agostinho visa a legitimação de uma *veritas* primordial, anterior a qualquer forma de representação<sup>51</sup>.

De tudo isto emerge, já, uma parte significativa da originalidade da *memoria*: ao contrario da μνήμη clássica, a *memoria* augustiniana não consiste num modo peculiar de imaginação, nem depende necessariamente do reconhecimento de uma imagem. Além disso, as realidades a que se reporta não se inscrevem necessariamente no espaço ou no tempo, podendo mesmo furtar-se ao domínio da temporalidade e da discursividade. Entendida deste modo, a *memoria* aproxima-se, já, da caracterização desenvolvida por Agostinho no livro X das *Confessiones*: mais do que um mecanismo de *retenção* ou *representação*, a *memoria* é acima de tudo a possibilidade de uma *presença*. Assim, aquele que recorda recebe em si os inteligíveis *per se ipsa* e não já *per images*, abrindo-se ao contacto com uma verdade que transcende a transitoriedade da vida terrena.

#### b) *memoria* e ἀνάμνησις

A filiação platónica da *memoria* augustiniana representa, a vários títulos, uma *ardua quaestio* exegética. No entanto, a análise exaustiva das passagens em que o pensamento de Agostinho se aproxima ou se afasta do modelo de Platão não cabe no âmbito deste estudo. Em alternativa, e antecipando já a leitura heideggeriana de que adiante nos ocuparemos, a análise que se segue procurará sobretudo determinar se existe uma margem de emancipação efectiva do modelo augustiniano face ao modelo platónico e, a ser assim, se ela consente o reconhecimento de um fundo existencial para o fenómeno da *memoria*. Com esse fim em vista, deixaremos por tratar dois aspectos da questão que, à luz deste âmbito de investigação, assumem uma importância meramente formal: por um lado, o problema de saber se é lícito reconhecer a oposição histórica entre um jovem Agostinho inteiramente platónico, por oposição a um Agostinho tardio que houvesse renegado definitivamente o modelo da ἀνάμνησις – hipótese sustentada, entre outros, por E. Gilson<sup>52</sup> – ou se, pelo contrário, deve supor-se que a independência da *memoria* relativamente à

<sup>51</sup> Por isso, no final da sua exposição, Agostinho exorta o amigo a evitar os «fantasmas dos maniqueístas» e as «sombras da região dos abismos». Sobre a refutação augustiniana do materialismo maniqueísta cf., por exemplo, *Conf.* III, 6-7; V, 10; VII, 1-2; XII, 6.

<sup>52</sup> *op. cit.* pp. 94-95

ἀνάμνησις foi sempre mantida, ainda que com um rigor variável – como defendem G. Catapano e B. Cillerai<sup>53</sup>; por outro lado, a ideia comumente aceite de que a *memoria* agustiniana, embora conserve muitos dos aspectos funcionais do modelo anamnéstico, rejeita a doutrina platónica da metempsicose, opondo-lhe a ideia de uma *creatio* original. Recorde-se que o próprio Agostinho, no *De trinitate*, refutará abertamente a noção de preexistência da alma, rasgando um hiato fundamental entre a tradição platónica e a tradição cristã<sup>54</sup>. Para ele, afirmar que a alma é imortal não implica necessariamente afirmar que ela é sempiterna, donde se segue que os conhecimentos inatos que possui não podem remontar a uma vida anterior à sua entrada no mundo sensível.

Tomemos como ponto de partida o *De immortalitate animae*, pequeno tratado concebido como uma espécie de apêndice aos *Soliloquia*, e no curso do qual a afinidade entre os modelos platónico e agustiniano começa a desenhar-se de modo mais claro. Com efeito, se nos *Soliloquia* Agostinho procurara demonstrar a imortalidade da alma e o seu vínculo fundamental a uma *veritas* transcendente e eterna, um problema fundamental ficara ainda por resolver: como explicar que o reconhecimento dessa verdade imutável a que toda alma tem acesso seja, ele próprio, mutável? Porque é que os princípios eternos da razão, para serem conhecidos, requerem uma procura ou uma aprendizagem, e como se explica que eles pareçam pura e simplesmente ausentes da alma dos ignorantes? Afrontando a aporia, Agostinho desenvolve uma teoria gnoseológica fundada na distinção platónica entre conhecimentos *actuais* e conhecimentos *latentes*:

« (...) há algo na alma que não está no pensamento presente (...) e a alma não sente que possui algo a não ser aquilo que vem ao pensamento (*in cogitationem venerit*) (...) Mas quando, reflectindo por nós mesmos ou interrogados habilmente por alguém sobre uma qualquer questão relativa às disciplinas liberais, encontramos algo, encontramos-lo na alma e não noutro lugar. *E encontrar não significa fazer ou criar*. Caso contrário, a alma criaria, ao encontrá-las no tempo, as verdades eternas. (...) É também evidente que a alma humana é imortal e que todos os princípios racionais verdadeiros (*veras rationes*) se escondem nos seus recessos, *ainda que, por ignorância ou esquecimento, ela pareça não os possuir ou tê-los perdido*. »<sup>55</sup>

O *cogitare* não consiste, pois, num *gignere*, mas num processo de activação de verdades sobre as quais o espírito não se havia ainda debruçado. Por isso Agostinho recupera o modelo maiêutico de Sócrates, e por isso insiste, como Sócrates havia feito, na natureza eterna dos ensinamentos veiculados pelas *artes liberales* – as leis da matemática ou da geometria, sendo eternamente verdadeiras, não podem corresponder a uma invenção temporal. Caso contrário, haveria tantas verdades quantos os homens que as enunciassem, e a própria noção de verdade perderia todo o sentido, diluindo-se no anonimato de um puro nominalismo.

---

<sup>53</sup> *op. cit.* pp. 68-94

<sup>54</sup> *De trinitate* XII, 15, 24

<sup>55</sup> *De immortalitate animae* IV, 6

O vínculo entre os modelos augustiniano e platónico estreita-se ainda mais no *De quantitate animae*, onde, interpelado por Evódio acerca da mesma aporia, Agostinho chega a afirmar que «aquilo a que se chama aprender não é outra coisa senão lembrar-se ou recordar»<sup>56</sup>. No entanto, a discussão do problema é preterida em favor do programa argumentativo que orienta o diálogo, destinado a fazer ver que a noção de grandeza da alma não tem que ver com um quantidade física ou espacial, mas com uma potência susceptível de aumento ou diminuição consoante o estatuto ontológico das realidades a que se dirige. O curso da discussão travada entre Agostinho e o seu jovem discípulo reconduz, porém, à distinção entre a actualidade e a latência dos conhecimentos acessíveis à alma. O debate centra-se desta vez sobre a oposição entre *ratio* e *ratio cinatio*: enquanto que a razão constitui « como que o olhar do espírito », o raciocínio designa « a pesquisa conduzida pela razão »<sup>57</sup>, mas que não é, ainda, a razão em si mesma. O afã de Agostinho visa novamente mostrar, por um lado, que a alma humana possui uma natureza intrinsecamente racional, decorrente de uma vocação ontológica primordial – o *apetite* ou a *inclinação* que leva os homens a procurar a Verdade – e, por outro lado, que essa procura depende de um movimento voluntário, um trabalho progressivo de descoberta cujo carácter *positivo* parece distinguir-se, mesmo que de modo ainda pouco claro, da passividade do modelo neoplatónico.

Consideremos, enfim, o percurso argumentativo do *De magistro* e as importantes conclusões que dele decorrem. Neste diálogo, dedicado à natureza e ao alcance da linguagem, Agostinho desenvolve a mesma tese que figurara já, de modos diferentes, nos seus escritos anteriores: a razão, a comunicação e o próprio sistema de sentido que serve de base a todo o conhecimento supõe necessariamente uma Verdade universal, eterna e imutável. Se assim não fosse, a linguagem de nada serviria, já que cada palavra fundaria uma verdade nova e impossível de reconduzir a um conteúdo conhecido. Todos os signos linguísticos possuem, pois, uma natureza intrinsecamente remissiva, e a sua compreensão parte sempre de uma revelação primeira, anterior ao plano da discursividade. Disto se segue que toda a comunicação inter-subjectiva é, na verdade, um diálogo a três vozes, ideia que ressurge continuamente ao longo de todo o *corpus* augustiniano<sup>58</sup>:

« Se ambos vemos que é verdade o que dizes e se ambos vemos que é verdade o que digo, pergunto: onde é que o vemos? Certamente que eu não o vejo em ti nem tu em mim, mas ambos o vemos na mesma imutável Verdade que está acima das nossas mentes. »<sup>59</sup>

<sup>56</sup> *De quantitate animae* XX, 34. Cf. Ménon 81d.

<sup>57</sup> *De quant. an.* XXVII, 53

<sup>58</sup> Cf. G. MADEC, *De mag.* Introduction (Bibliothèque Augustinienne 6, pp. 33-34): « Le *De magistro* (...) s'applique à dissiper l'illusion d'une *communication horizontale* entre les hommes, pour convaincre qu'il n'est de communion des esprits que par leur union à la Vérité, à Dieu dont la présence illuminatrice est constitutive de tout l'esprit créé. Le schéma augustinien de la communication est donc *triangulaire*. »

<sup>59</sup> *Conf.* XII, 25, 35. Cf., por exemplo, *De libero arbitrio* II, 12, 33: « De modo algum hás-de negar que existe a Verdade imutável que contém em si tudo o que é imutavelmente verdadeiro. E não poderás dizer que ela é tua, ou minha, ou de qualquer ser humano, mas que ela se apresenta de modo comum a todos os que discernem as verdades imutáveis, *tal como uma luz que se apresenta, a um tempo, de modo público e maravilhosamente secreto* », *Conf.* XI, 8, 10: « De

A argumentação de Agostinho evoca, ainda, a doutrina platónica do *Ménon*, mostrando com ela a impossibilidade real de *aprender* ou *ensinar* – se as palavras são meros signos, incapazes de conter em si mesmos as verdades eternas a que fazem alusão, é absurdo pretender que a sua partilha, oral ou escrita, possa gerar conhecimento onde ele não existia previamente. Aquilo a que chamamos aprendizagem não corresponde, pois, à geração de conhecimentos novos, mas antes e apenas a um processo de focagem mediante o qual o espírito é levado a deter-se sobre conteúdos que não havia ainda *activamente* considerado:

« (...) em verdade se diz que, ao serem proferidas palavras, ou sabemos já aquilo que significam ou não o sabemos; se o sabemos, recordamos mais do que aprender; se, porém, o ignoramos não podemos certamente recordar-nos, *mas somos talvez advertidos a procurá-lo (ad quaerendum admoneri)*. »<sup>60</sup>

No entanto, uma abordagem diferente começa ao mesmo tempo a ganhar forma. Ao equiparar todo o conhecimento a um re-conhecimento, Agostinho insiste igualmente no carácter continuamente acessível ou “presentificável” dos conhecimentos disponibilizados pela *memoria*. Isto significa, por um lado, que a *memoria* de que se fala não se reduz, definitivamente, à recordação de eventos passados ou já conhecidos – refere-se, antes, a algo como uma reserva de conhecimentos presentes, cuja actualização coincide com o próprio “mecanismo” de inteligência humano. Neste sentido, mais do que um re-conhecer, o recordar corresponde ao próprio conhecer enquanto tal. Por outro lado, se a *memoria* implica uma busca ou uma pesquisa – um movimento voluntário *ad aliquid incognitum* –, a sua natureza nada tem que ver com uma pesquisa intelectual, motivada por uma curiosidade analítica e desinteressada. A par de todas as sínteses culturais, é notória a diferença de registo que demarca a teoria augustiniana do conhecimento do programa epistemológico grego. Para Agostinho, a incompletude ou o carácter “por cumprir” da existência humana, já identificado por Platão, só pode resolver-se no movimento vivo desse cumprimento. A tónica incide, pois, na própria relação, e não já na meta para que aponta. Por isso, a *ratio* augustiniana é acima de tudo uma *vocatio*, isto é, uma chamada ou um apelo à existência, de acordo com um projecto de humanização que serve de motor à totalidade da existência. Enquanto que a ἀνάμνησις visava a recuperação de um conhecimento já fixado, a reposição de um estado de coisas inteiriço e *figé*, a *memoria* reporta-se a um conhecimento cuja actualidade coincide com o seu próprio *dar-se a conhecer* – ao descobrir-se através da razão, o homem *faz-se*. Contudo, este *fazer-se* não corresponde a um *criar-se* radical, aberto a toda e qualquer possibilidade de cumprimento e a ambiguidade da lição augustiniana reside justamente nesta dificuldade. Pois, se a

---

resto, quem nos ensina senão a verdade inalterável? Porque, *quando somos orientados por uma criatura mutável, somos levados à verdade inalterável, onde verdadeiramente aprendemos* », e ainda *De trin.* IX, 9.

<sup>60</sup> *De magistro* XI, 36

existência humana, por assim dizer, se desenha a si própria, o referente absoluto que almeja – a *veritas* para que se orienta o projecto existencial cristão – em nada depende de uma criação ou sequer de uma fixação subjectiva.

O carácter simultaneamente tradicional e revolucionário da teoria do conhecimento desenvolvida por Agostinho é ilustrado, de modo exemplar, pela doutrina augustiniana da iluminação divina. Recuperando a célebre imagem platónica do Bem enquanto Sol do mundo inteligível, Agostinho equipara a Verdade divina a uma fonte luminosa cuja irradiação devolve ao homem a compreensão de si mesmo:

« De facto, quando se trata daquilo que vemos através do espírito, isto é, através da inteligência e da razão, falamos certamente de coisas *que estão presentes a essa luz interior da Verdade, por que é iluminado e de que frui aquele a que chamamos o homem interior*; (...) por isso, quando digo [ao meu interlocutor] coisas verdadeiras não lhas ensino – ele contempla-as. Com efeito, é instruído não pelas minhas palavras mas pelas próprias coisas que se lhe manifestam porque Deus lhas revela interiormente. Assim, se interrogado sobre elas, também ele saberia responder. »<sup>61</sup>

Deste modo se compreende que as palavras não passem de meros sinais ou advertências. Todo o conhecimento e toda a comunicação se reportam à Verdade em si mesma – e, portanto, ao próprio Deus, *sapientia in interiore homine*:

« Quanto a tudo aquilo que apreendemos por meio da inteligência, não consultamos quem fala e faz ressoar a sua voz, mas antes a Verdade que preside interiormente ao próprio espírito, advertidos, talvez, pelas palavras, a consultá-la. E aquele que é consultado é quem nos ensina, o Cristo que se disse habitar no homem interior, isto é, a imutável e sempiterna sabedoria de Deus.»<sup>62</sup>

Mas em que medida se pode afirmar que o modelo de iluminação-revelação proposto por Agostinho deriva da tradição platónica? E onde situar, pelo contrário, o seu carácter revolucionário? De um modo um tanto simplista, poder-se-ia afirmar que a ideia de iluminação cumpre na filosofia augustiniana o papel que a metempsicose cumpria na tradição platónica. Trata-se de uma metáfora que procura dar resposta ao problema que ocupou desde sempre a epistemologia clássica: de onde vem que o homem possua já, em potência, a pista de tudo aquilo que ainda não conhece?

Por outro lado, se todo o ensino redunda numa *contemplatio*, é difícil não reconhecer na solução augustiniana um eco das posições sustentadas por Plotino, Porfírio ou Licêncio – a iluminação divina produz, no seu grau mais elevado, uma visão de absoluta transparência, face à

---

<sup>61</sup> *De mag.* XII, 40

<sup>62</sup> *De mag.* XI, 38

qual a *memoria* não desempenha, já, qualquer papel. No entanto, enquanto que a etiologia platónica implicava a dicotomia conhecimento / re-conhecimento – e, portanto um *antes* e um *depois* (ou, mais exactamente, um *dentro* e um *fora* do tempo sensível) – a metáfora da iluminação procura justamente dissolver esta oposição. Em primeiro lugar, porque a representação da Verdade como um fluxo luminoso alude justamente a algo de contínuo e isento de limites: porque irradia continuamente, a Verdade é permanentemente acessível, destituída de um início e de um fim, de um antes e de um depois; em segundo lugar, porque a ideia de iluminação rejeita o intelectualismo de tipo ascético a que as soluções platónica e plotiniana não podem deixar de conduzir. É certo que a iluminação de que fala Agostinho implica também uma oposição – algo que ilumina por oposição a algo que é iluminado. Mas não se trata já da oposição “temporal” ou “funcional” do modelo platónico. Trata-se, antes, de uma oposição estritamente ontológica, isto é, de uma *dependência* ontológica que nega aos homens a possibilidade de encontrarem por si mesmos a Verdade a que aspiram.<sup>63</sup>

Conhecer significa, para Agostinho, ser alvo de uma revelação. Dito de outro modo, existe para ele uma heterogeneidade absoluta e inultrapassável entre aquele que revela – Deus, o mestre interior – e aquele a quem a Verdade é revelada – o *homo interior*, votado à descoberta de si mesmo. Ao contrário do modelo platónico, a instância fundadora não corresponde a uma unidade-totalidade formal cuja perfeição tivesse sido destruída ou rarefeita, e que houvesse que re-encontrar ou re-unificar. Como foi dito, o ponto de partida da existência, para Agostinho e para a subsequente tradição cristã, é *a própria relação*.

#### IV. Tempo, duração e *memoria*

O conjunto de textos considerado permitiu, num primeiro momento, reconhecer a significativa diferença de sentido que opõe a memória “comum” à *memoria* agustiniana, patente desde muito cedo na obra de Agostinho. Como vimos, a memória de que fala o autor das *Confessiones* não designa simplesmente um repositório de realidades ou conhecimentos passados, nem a mera capacidade de reevocá-los voluntariamente, subtraindo-os ao esquecimento. O que está em causa é, acima de tudo, uma *memoria praesens* – uma memória que “presentifica”, isto é, que *torna presente* ou *que põe em face* de qualquer coisa.

Ora, é sobre o significado dessa presença que devemos agora deter-nos. Regressemos, pois, ao terceiro capítulo do *De immortalitate animae*. Aí, apostado em provar a imortalidade da alma,

---

<sup>63</sup> GILSON, E., *op. cit.* pp. 145-146: « La relation de la pensée à la lumière intelligible est bien différente chez un chrétien de ce qu'elle est chez Plotin (...) De Plotin, Augustin a hérité la conviction absolue que l'ordre intelligible est divin de plein droit. Tout ce qui est vrai, c'est-à-dire éternel, immuable et nécessaire, appartient exclusivement à Dieu. Seulement, comme le fait d'être créé situe l'homme au-dessous et en dehors de l'ordre divin, il faut nécessairement que le rapport d'une pensée agustinienne créée à la lumière divine soit autre que celui d'une pensée plotinienne engendrée à la lumière de l'Intelligence et de l'Un. (...) Si l'âme plotinienne ne compte que sur elle-même pour découvrir en soi la lumière, c'est qu'en effet elle la possède; L'âme agustinienne, au contraire, ne peut compter que sur Dieu pour recevoir de Lui la lumière que d'elle-même elle ne saurait posséder. »

Agostinho encetara um percurso argumentativo de forte inspiração aristotélica, procurando mostrar que a alma move o corpo sem sofrer, ela própria, qualquer mutação (*cum movet mutabilia, non mutatur*<sup>64</sup>). Embora a sua acção recaia sobre o mundo do devir e da divisibilidade, a alma mantém-se aquém de ambos – o devir significa para ela presença eterna e a divisibilidade totalidade. As acções e os movimentos descritos pelos corpos no mundo sensível, vinculados ao plano da duração, estão já como que antecipados pela alma por meio de uma *intentio* simultânea, isto é, uma síntese anterior à heterogeneidade passado-presente-futuro. Assim sendo, cabe à *memoria* garantir que a sucessão de instantes por que essas acções e esses movimentos, inscrevendo-se no plano da temporalidade, necessariamente se repartem, mantêm entre si uma continuidade de sentido. A *memoria* funciona como o agente aglutinador que corrige a deformação introduzida pela passagem da *intentio* a *actio*, subordinando acções diferentes a um mesmo programa intencional.

Agostinho escreve:

« (...) tudo o que move um corpo no tempo, ainda que tenda para um único fim, não pode fazer tudo em simultâneo nem pode deixar de fazer várias coisas. Com efeito, qualquer que seja o meio por que aja, aquilo que pode ser dividido em partes é incapaz de formar uma unidade perfeita, e não existe nenhum corpo sem partes. Tão-pouco existe tempo sem intervalo de duração ou será pronunciada uma sílaba, por mais breve que seja, de que não ouças o fim quando já deixaste de ouvir o seu início. Além disso, no que é realizado deste modo, é necessária uma expectativa (*expectatio*) para poder ser levado a cabo e memória (*memoria*) para poder ser compreendido na medida do possível. A expectativa é das coisas futuras e a memória das coisas passadas, ao passo que intenção de agir (*intentio*) é do tempo presente, através do qual o futuro se converte em passado; e, sem a memória, tão-pouco pode ser esperado (*expectari*) o fim do movimento já iniciado por um corpo. Como pode ser esperado que cesse um movimento se caiu em ouvido que ele começou ou teve lugar? De igual modo, a intenção de levar a cabo o movimento, que é presente, não pode existir sem a expectativa do seu fim, que é futura: nem há nada que ou ainda não seja ou que já não seja (*nec est quidquam quod aut nondum est, aut jam non est*)»<sup>65</sup>

Mais do que um poder de retenção ou de registo, a *memoria* é a condição de possibilidade de todo o conhecimento. A mais elementar das sensações, uma vez que pressupõe, já, a abertura de um horizonte de duração, depende do papel unificador da *memoria*. Por isso Agostinho desenvolve, no Livro XII do *De Genesi ad litteram* e, sobretudo, no Livro VI do *De musica*, uma teoria da percepção sensível baseada na acção silenciosa da *memoria*: se ouvir significa sempre ouvir um som com uma determinada duração, e se ver significa sempre ver um objecto com uma determinada extensão, visão e audição implicam, sempre já, a memória de uma duração ou de uma extensão.

---

<sup>64</sup> *De imm. an.* III, 4

<sup>65</sup> *De imm. an.* III, 3. Cf. CÍCERO, *Tusc.* I, 27. Estes passos anunciam, já, os desenvolvimentos do Livro XI das *Confessiones* (XI, 17 e ss.), a que em seguida se fará referência.



Quando se ouve uma frase, ou uma palavra, ou uma sílaba apenas, a memória conserva no fim da audição a lembrança do seu início e de todos os seus instantes intermédios, de tal modo que lhe é possível adicioná-los uns aos outros, compreendendo cada sílaba como parte de um todo articulado. Além disso, se as audições passadas não tivessem sido conservadas pela memória, seria impossível compreender as audições futuras como captações de novos sons. Enquanto que para um homem normal a recordação de sons passados converte os sons a vir em sons desconhecidos – e, por isso, dotados de uma estrutura prévia de sentido –, o homem sem memória é incapaz de reconhecer ou ouvir o que quer que seja. Cada som constitui, para ele, uma ocorrência absoluta e fechada em si mesma, o que equivale a afirmar que, para ele, nenhum som chega sequer a produzir-se<sup>66</sup>.

Porém, ao impedir que as sensações se dispersem e caiam no esquecimento, unindo-as e compondo, a partir delas, uma ordem e um sentido, a *memoria* não se cinge à tarefa arqueológica de recuperar elementos soltos e procurar o seu sentido verdadeiro ou elementar. A *memoria* corresponde, para Agostinho, a um acto criador, através do qual se atribui uma forma e um sentido a algo que, antes, carecia de ambos. Dito de outro modo, a *memoria* converte o presente em possibilidade, revelando o próprio tempo como um horizonte permanente de possibilidade. Assim se compreende que, do ponto de vista existencial, a vida nada tenha que ver com uma sucessão ordenada de instantes – justamente devido ao trabalho “criador” ou “revelador” da *memoria*, a existência é vivida como uma totalidade em constante actualização; apesar da sua incompletude, isto é, do seu carácter sempre ainda por cumprir, a existência é, já, uma *totalidade*, isto é, uma unidade complexa a que cada actualização particular sempre se reporta.

a) O tempo como horizonte existencial: *memoria, intentio e expectatio*

Parece ser este o sentido mais interessante da lição agustiniana: a *memoria* põe o homem em face da sua própria existência; rasgando um horizonte de possibilidade – simultaneamente infinito, porque são infinitas as suas actualizações possíveis, e unitário, porque se trata sempre da mesma vida, isto é, da mesma totalidade. Em suma, a *memoria* resgata a existência do esvaimento contínuo implicado na ideia de um *instante absoluto*. Mas as reflexões de Agostinho levam-no ainda mais longe: consciente da heterogeneidade que opõe o entendimento clássico do tempo, assente na tríade passado-presente-futuro, e o modo como o tempo é, *de facto*, vivido, o filósofo debruça-se sobre a própria estrutura do tempo, para dela extrair um nexo existencial. Se ao entendimento convencional da memória correspondia um entendimento estritamente cronológico do fluxo temporal, à *memoria* enquanto poder de “presentificação” corresponde, também, um modo novo de entender o tempo.

No início do Livro XI das *Confessiones*, Agostinho começa por discutir o conceito de *creatio*, afrontando a aporia clássica respeitante à criação divina: por um lado, afirmar que o universo foi

---

<sup>66</sup> Cf. *De musica* VI, *passim*, e *De Genesi ad litteram* XII, 16, 33: « Na audição, se o espírito não formasse em si mesmo, continuamente, a imagem da palavra percebida com os ouvidos e não a conservasse na memória, ignoraria, por exemplo, se a segunda sílaba é mesmo a segunda, já que a primeira, ao ter-se anulado, desapareceu depois de ter atingido o ouvido ».

criado *ex nihilo* implica introduzir uma alteração na vontade imutável de Deus; por outro, manter que a vontade de Deus é sempiterna implica afirmar a condição sempiterna da criatura, negando desse modo o modelo criacionista. Ora, para Agostinho, nenhuma das alternativas é válida, já que ambas inscrevem o próprio Deus, criador do tempo, no fluxo do tempo criado. Afirmar que vontade de Deus é eterna não equivale, de modo nenhum, a afirmar que ela dura para sempre, justamente porque a eternidade nada tem que ver com um tempo infinitamente longo – enquanto que o mais longo dos tempos « não é longo senão a partir de muitos momentos que passam e não podem alongar-se simultaneamente », na eternidade « nada é passado, mas tudo é presente »<sup>67</sup>. Existe, pois, uma heterogeneidade absoluta e intransponível entre o tempo e a eternidade, equivalente à radical incomensurabilidade ontológica que opõe o criador à criatura.

Mas o que é, afinal, o tempo, e que significa existir através do tempo? Estas interrogações, uma vez que se inscrevem elas mesmas no fluxo inexorável do tempo, representam já qualquer coisa de secundário ou superveniente em relação àquilo mesmo que interrogam. A pergunta sobre a natureza do tempo corresponde, sempre, à tradução objectiva de um reconhecimento primeiro, imediato e evidente. Certamente que não é necessário resolver o mistério do tempo para poder habitá-lo ou sentir os seus efeitos; simplesmente, quando submetido a um exame objectivo – isto é, quando convertido num conteúdo ou num *quê* objectual – o seu carácter evidente converte-se, acto contínuo, na mais indestrinçável das aporias:

« Que realidade mais familiar e conhecida do que o tempo evocamos na nossa conversação? E quando falamos dele, sem dúvida compreendemos, e também compreendemos quando ouvimos alguém falar dele. O que é, pois, o tempo? *Se ninguém mo perguntar, sei o que é; mas se quiser explicá-lo a quem mo perguntou, não sei.* »<sup>68</sup>

Agostinho procede em seguida a uma desmontagem do modelo clássico de entendimento do tempo, denunciando as inconsistências a que conduz necessariamente a tricotomia passado-presente-futuro. O tempo entendido como pura sucessão cronológica apenas vale enquanto modelo teórico; quando reconduzido ao plano da vida concreta, a sua falta de adequação cedo se torna manifesta: com efeito, como pode afirmar-se que o passado e o futuro existem, isto é, que *são alguma coisa*, se aquilo que nomeiam se caracteriza, justamente, por *já não ser* ou por *ainda não ser*, respectivamente? E que dizer do tempo presente? Se aquilo que o distingue da eternidade é a sua transitoriedade, tudo o que é presente é-o justamente por estar já na iminência de deixar de o ser. Por isso, em certo sentido, « o tempo não é senão porque tende para o não ser »<sup>69</sup>.

Sobre a análise de Agostinho ocorre, antes de mais, destacar dois aspectos fundamentais:

---

<sup>67</sup> Conf. XI, 11, 13

<sup>68</sup> Conf. XI, 14, 17. Cf. *ibid.* 22, 28: « Dizemos tempo e tempo, tempos e tempos (...) São expressões muito claras e muito usadas, mas, *sob outro ponto de vista*, são extremamente obscuras, e a sua interpretação constitui novidade ».

<sup>69</sup> *Ibidem*

Em primeiro lugar, deve precisar-se que o filósofo não procura, por meio da sua argumentação, despedir a própria noção de tempo como algo de incompreensível ou decretar a vacuidade do seu conteúdo. O que está implícito na crítica augustiniana é a recusa de um certo modo de conhecer o tempo e, portanto, a recusa de uma atitude ou de um vício metodológico. Neste sentido, o pensamento de Agostinho antecipa de modo exemplar as advertências do jovem Heidegger, ao insistir no primado da relação que deve orientar o trabalho filosófico: olhado como um conteúdo que carece de uma definição objectiva, o tempo reduz-se a uma indeterminação teórica. Ora, porque é insusceptível de ser apreendido deste modo, aquilo que o tempo é realmente – aquilo que o tempo é no seu próprio *estar-a-ser* – permanece, ainda, vedado.

Assim se compreende, em segundo lugar, a extraordinária lucidez da convicção sobre a qual se funda toda a análise augustiniana, anunciadora do pensamento fenomenológico do jovem Heidegger: tudo o que *é* para nós – ou seja, tudo o que é reconhecido por nós como *sendo qualquer coisa* – é-o sempre sob a forma de uma presença. Conhecer algo significa, pois, ter algo *em presença*, mas não apenas como um objecto que está posto diante dos olhos e que se observa a partir do exterior. Algo está presente quando interfere no curso da existência, convertendo-se numa possibilidade real de execução. Ora, todo o conhecimento que não representa um *poder ser* existencial é um conhecimento ocioso e é isto que, aos olhos de Agostinho, acontece com a tríade passado-presente-futuro: o passado enquanto passado e o futuro enquanto futuro – o passado entendido de modo abstracto como *aquilo que foi* e o futuro como *aquilo que será* – são realidades existencialmente neutras<sup>70</sup>. O modo de ser da temporalidade não pode ser captado através da pergunta pelo seu *quê*, justamente porque os *quês* do passado, do presente e do futuro correspondem a instâncias derivadas, dependentes de uma relação primordial que os constitui. Dito de outro modo, os *conteúdos* passado, presente e futuro nada avançam ainda sobre aquilo que o passado, o presente e o futuro *realmente* são. A tentativa de fixar o seu modo de ser deve, pois, recuar a um plano anterior ao da quididade, e procurar na própria relação que com eles se estabelece a sua matriz identitária.

Assim, entendidos de modo objectual, passado, presente e futuro constituem meras balizas ou limites teóricos, destituídos de espessura existencial. Visto que não chegam a rasgar um horizonte de possibilidade, é impossível habitá-los ou “pôr-se neles”, superando desse modo a aporia a que conduz a reflexão sobre o seu significado:

« Se existem coisas futuras e passadas, quero saber onde estão. Mas se isso ainda não me é possível, *sei todavia que, onde quer que estejam, aí não são futuras nem passadas, mas presentes.*

Na verdade, se também aí são futuras, ainda lá não estão, e se também aí são passadas, já lá não

---

<sup>70</sup> Recuperando a terminologia heideggeriana, o tempo não é um *Gehalt*, e a tríade passado-presente-futuro entendida como um complexo de *Gehaltssinne* não chega a dar conta do seu modo de ser autêntico, i. e., do seu *Seinssinn*. O tempo é *constitutivamente* uma relação.

estão. Por conseguinte, onde quer que estejam e quaisquer que sejam, *não existem senão como presentes.*»<sup>71</sup>

Para dar conta do fundo existencial do tempo não deve, pois, falar-se de passado, presente ou futuro, mas de diferentes modalidades de presença, ou seja, de diferentes declinações de um mesmo *praesens de*:

« Uma coisa é agora clara e transparente: não existem coisas futuras nem passadas, nem se pode dizer com propriedade: há três tempos, o passado, o presente e o futuro; mas talvez se pudesse dizer com propriedade: *o presente respeitante às coisas passadas, o presente respeitante às coisas presentes e o presente respeitante às coisas futuras*. Existem na minha alma estas três espécies de tempo e não as vejo noutro lugar: *memória presente respeitante às coisas passadas* (praesens de praeteritis memoria), *visão presente respeitante às coisas presentes* (praesens de praesentibus contuitus), *antecipação presente respeitante às coisas futuras* (praesens de futuribus expectatio)»<sup>72</sup>

O que está em causa na análise agustiniana é o carácter derivado da caracterização objectiva do tempo e a descoberta de que o seu modo de ser está como que engastado no curso da vida fáctica. Com efeito, se a verificação de que o tempo futuro não existe constitui uma evidência objectiva, a expectativa das coisas futuras, em si mesma presente, converte a existência do tempo futuro em evidência fáctica. De igual modo, se o tempo passado carece de uma existência objectiva, a memória das coisas passadas inscreve na vida fáctica a própria possibilidade de um tempo passado. Por outras palavras, o tempo a vir não seria coisa alguma se não fosse, na realidade, tempo “expectável”, e o tempo que passou não seria sequer concebível se não fosse, antes e acima de tudo, tempo “recordável”.

Mas reduzir o tempo passado e o tempo futuro a modos peculiares de presença não significa, de modo nenhum, reduzir o próprio tempo a uma sucessão interminável de *agoras*. Do mesmo modo que o passado e o futuro nada querem dizer quando destituídos do seu sentido existencial, também o presente entendido de modo tradicional se converte numa abstracção teórica. O *praesens de* invocado por Agostinho implica, como se disse, a abertura de um horizonte de possibilidade, nada tendo que ver com o presente estritamente cronológico da tríade passado-presente-futuro. Ora, nesta segunda acepção, o presente não é mais do que um limite, um tempo sem extensão correspondente à transição infinitamente breve entre aquilo que foi e aquilo que será. Neste ponto, a argumentação de Agostinho não faz senão retomar um motivo antigo: tal como se empenhou em mostrar a heterogeneidade que opõe o tempo finito à eternidade, o autor das *Confessiones* insiste de

---

<sup>71</sup> Conf. XI, 18, 23

<sup>72</sup> Conf. XI, 20, 26

modo simétrico na diferença de sentido – e não apenas de extensão ou quantidade – entre um instante infinitamente breve e um instante puro e simplesmente alheio ao plano da duração.

O tempo como horizonte existencial não corresponde, pois, ao campo da actualidade, mas ao da possibilidade, o que parece implicar que a possibilidade em si mesma é como que impermeável a qualquer baliza temporal. No desempenho da sua existência, o homem não lida simplesmente com o que foi, o que é ou o que será, mas sempre já com um *vir a ser* continuamente tornado presente, e por isso mesmo continuamente reformulado. Toda a possibilidade pressupõe a representação de uma totalidade, isto é, um todo possível que preside já a todas as actualizações e a todas as execuções particulares. Dito de outro modo, a totalidade é, já, a unidade mínima da possibilidade. É esta a ideia implicada no célebre exemplo do cântico, apresentado por Agostinho em *Conf.* XI, 28, 38: da mesma forma que a relação com um cântico a recitar não se esgota nunca na relação com um dos seus versos ou uma das suas sílabas – ainda que assuma os rostos sucessivos da expectativa, da atenção e da memória –, a relação com um instante ou com um intervalo de tempo determinado é sempre já uma relação com a totalidade do tempo possível:

« E o que sucede no cântico na sua totalidade, sucede em cada uma das suas partes e em cada uma das suas sílabas; sucede igualmente numa acção mais longa, da qual, talvez, aquele cântico seja uma pequena parte; *sucede ainda na vida do homem, na sua totalidade, da qual são partes todas as suas acções.* »<sup>73</sup>

Assim sendo, não é só a estrutura do tempo cronológico que deve ser posta em causa, mas também, no limite, a oposição entre os diversos tipos de presente propostos por Agostinho: *memoria*, *intentio* e *expectatio*, na medida em que implicam todos a presentificação uma mesma totalidade, não correspondem verdadeiramente a três instâncias distintas, como se se limitassem a “traduzir” existencialmente a estrutura tripartida do tempo cronológico. As três instâncias correspondem, antes, a desdobramentos possíveis da *memoria*, reconhecida como o fenómeno fundador da própria possibilidade.

---

<sup>73</sup> *Conf.* XI, 27, 38

## 2. Heidegger leitor de Agostinho

A brevíssima análise que precede não procurou avançar uma caracterização genérica do conceito de *memoria*, nem traçar um mapa rigoroso da sua evolução “histórica” (no sentido genérico do termo). O nosso intuito foi, antes, o de introduzir e, de certo modo, antecipar o estudo desenvolvido por Heidegger em torno deste conceito, para em seguida explorar as novas possibilidades interpretativas que esse estudo procurou abrir. Do mesmo modo, o que nos interessará doravante não é tanto a *memoria* enquanto categoria genérica do pensamento agustiniano – amplamente documentada e caracterizada em diversos estudos e artigos – quanto uma avaliação concreta da transformação a que foi submetida pelas investigações do jovem Heidegger, bem como a definição – ainda que, como veremos, consideravelmente ambígua – de uma *memoria* augustiniana-heideggeriana.

### I. Dilthey, Heidegger e a “experiência cristã”

A influência de Agostinho sobre o jovem Heidegger radica, em grande parte, na análise do Livro X das *Confessiones*, desenvolvida pelo futuro autor de *Sein und Zeit* durante o curso de introdução à fenomenologia da religião do semestre de 1920/21<sup>74</sup>. Porém, apesar da sua importância, esta análise está longe de esgotar o interesse de Heidegger pelo pensamento agustiniano e representa apenas o ponto intermédio de um percurso exegético que tivera início dois anos antes. Com efeito, é o próprio Heidegger quem afirma, em 1925, que as suas « tentativas de chegar às fundações ontológicas da antropologia augustiniana datam de há sete anos »<sup>75</sup>, e que através delas se deparou pela primeira vez com o conceito de cuidado (*cura*), que viria a desempenhar, como é sabido, um papel determinante em *Sein und Zeit*. Duas notas avulsas de 1919, intituladas *Augustinus (Erkenntnis Glaube)* e *Das christliche Erlebnis*, documentam o teor dessas “tentativas”, esboçando a estrutura de um curso sobre os “Fundamentos filosóficos do misticismo medieval” que não chegaria a realizar-se, substituído por uma breve exposição de “Problemas básicos de fenomenologia”. Nestas notas, porém, é já evidente o interesse do filósofo pela dimensão histórica da experiência cristã, assim como o seu conhecimento e admiração pelas reflexões que Dilthey consagrara ao mesmo tema, em dois capítulos centrais da sua *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. A par de excertos extraídos do *corpus* agustiniano, Heidegger cita integralmente numerosas passagens de Dilthey, procurando documentar o carácter original da experiência de vida das primeiras comunidades cristãs e a diferença que as separa tanto do modelo

---

<sup>74</sup> GA 60

<sup>75</sup> Cf. GA 20, pág. 418. Para uma análise detalhada das críticas do jovem Heidegger à filosofia agustiniana e aos princípios gerais da teologia cristã cf. KISIEL, *op. cit.* pp. 69-218;

categorial da cosmologia grega como do pendor sistemático da teologia cristã. Segundo Dilthey, ao conceber a divindade através da figura histórica de Cristo, o cristianismo libertou-se definitivamente do conceito fechado de *substância* e reconheceu, pela primeira vez, o carácter fundamentalmente histórico da existência humana. Para os primeiros cristãos, a vida correspondia a uma totalidade histórica fundada num « elemento vivo insondável » (*ein unergründlich Lebendiges*), insusceptível de ser aprisionado quer na fórmula conceptual de uma lei moral (Judaísmo) quer no modelo transcendente de um bem supremo (Helenismo). Não é de estranhar, pois, que os escritos de Paulo de Tarso e, mais tarde, os de Agostinho, se afastem tanto do modelo epistemológico herdado do pensamento clássico, centrando-se sobre as experiências vitais da vontade, da inquietude e da tentação. Na obra de Agostinho, em particular, tão rica em solilóquios e confissões, o paradigma do auto-conhecimento objectivo cede o lugar a um modelo de interrogação prática, destinado a compreender o ser humano a partir do fluxo histórico da sua existência:

« Agostinho está completamente liberto da tendência dos metafísicos para substituir a realidade pela necessidade do pensamento ou o facto psíquico pleno pela evidência cognitiva que nele está contida. Ele atém-se ao sentimento e à imaginação da totalidade da vida. Por isso, designa aquilo que se mantém invulnerável à dúvida não exclusivamente como *pensamento* mas também como *vida* (*Leben, vita*) (...) Agostinho quer exprimir aquilo que está em jogo no ímpeto vital (*Lebensdrang*) que comanda a sua natureza afectiva. Ele foi o primeiro a ter a necessidade e a audácia de dar a conhecer a sua própria história, tal como brotava desse ímpeto vital e espelhava o respectivo destino interior. »<sup>76</sup>

Mas de que forma pode o pensamento prático de Agostinho articular-se com o fundo teológico dos seus escritos? Antecipando a ambiguidade que ressurgirá na análise de Heidegger, Dilthey dá-se conta do carácter paradoxal que a convivência das heranças platónica e cristã no pensamento do filósofo não pode deixar de implicar. Se, por um lado, Agostinho insistiu na relação histórica de Deus com a Humanidade, por outro enfatizou a natureza imutável do Ser divino, influenciado pela ideia clássica de que toda a mudança implica transitoriedade<sup>77</sup>. Além disso, a crítica de Dilthey não se cinge ao neoplatonismo do “primeiro” Agostinho, mas estende-se também ao Agostinho final, envolvido em polémicas dogmáticas de teor estritamente teológico e, por isso, forçado a adoptar um discurso “edificante” – por vezes quase panfletário – que contrasta com a riqueza “vacilante” dos seus escritos de juventude. Assim, se é certo que « nenhum homem medieval viu mais longe do que Agostinho », o ecletismo do seu percurso formativo impediu, ainda assim, a plena concretização da revolução existencial anunciada em muitas das suas obras.

---

<sup>76</sup> DILTHEY, *op. cit.* pág. 265

<sup>77</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 233-237/258-264;

O problema é complexo e sobre ele incidirá grande parte da crítica heideggeriana. No entanto, antes de considerarmos o que está em causa na sua análise, acompanhemos ainda as etapas preliminares da relação entre Heidegger e Agostinho e o percurso crítico que conduziu à redacção do curso de 1920. Tendo abandonado a pesquisa dos fundamentos do misticismo medieval, Heidegger regressa, no semestre de 1919, aos fundamentos metodológicos da fenomenologia, uma filosofia “pré-teórica” centrada na dimensão histórica da existência. Embora se refira apenas uma vez, de passagem, às *Confessiones*, Heidegger analisa justamente os aspectos que, juntamente com Dilthey, reconheceria como inovadores no texto agustiniano. Insiste, pois, no carácter primordial do mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*) e na vida interior que o anima e dedica uma secção do seu curso ao modelo literário da autobiografia e às inúmeras variantes formais que este pode assumir – diários, confissões, solilóquios ou “memórias”. Ao procurarem “sentir o pulso” à existência à medida que esta se desenrola, os registos autobiográficos são aqueles que mais fielmente podem dar conta das experiências quotidianas do eu histórico:

« Todavia, [as autobiografias] não são formas científicas de expressão do mundo do si mesmo. Reivindicar uma tal objectividade não é o seu sentido. Elas retiram os modos de expressão antes e acima de tudo da vida própria e das suas experiências e (...) brotam da circunstancialidade (*Zuständlichkeit*) lábil do si-mesmo, que interpreta e expressa com plena vitalidade a sua história segundo o aspecto com que ele próprio justamente a vê, reproduz e expressa. »<sup>78</sup>

No entanto, justamente porque procuram captar a vida “em bruto”, no turbilhão da sua ocorrência, as autobiografias são também férteis em ilusões e auto-enganos (*Selbsttäuschungen*). A advertência será retomada a propósito de Agostinho, convertendo-se, depois, num dos motivos centrais da *Daseinanalytik*: a compreensão autêntica da existência, anterior a qualquer forma de teorização ou objectificação, corresponde a um saneamento radical do ponto de vista tradicional. Trata-se, por isso, de um olhar-limite, continuamente afectado pelo fenómeno da significatividade (*Bedeutsamkeit*)<sup>79</sup> e, por isso mesmo, continuamente exposto a contaminações pelo modelo científico que o projecto fenomenológico se propõe contrariar. Como veremos, a fragilidade intrínseca do registo confessional agustiniano é disto um exemplo particularmente claro. No caso de Agostinho, quanto maior a aproximação ao núcleo histórico da existência, maior o perigo de uma “recaída”. Por isso a imagem do abismo sem fundo que abre o Livro X é tão importante para

---

<sup>78</sup> GA 58, pág. 57

<sup>79</sup> Cf. *infra* pp. 35 e ss. Segundo Heidegger, a existência comum, i. e., a vida fáctica no seu modo “distraído” ou “automático”, está atravessada pelo fenómeno da significatividade (cf. GA 60, pág. 13). Encontrar um significado *neste* ou *naquele* conteúdo – tomar *isto* ou *aquilo* por entidades inertes de onde esse significado, por assim dizer, emana ou irradia –, equivale a perder de vista o estatuto original ou constitutivo da relação que com eles se estabelece. Por isso Heidegger adverte tantas vezes que, na relação com os fenómenos, é o *como* que determina o *quê* e não o contrário.



Heidegger, e daí também a sua insistência no carácter “árduo” e “arriscado” da busca existencial implicada no discurso confessional<sup>80</sup>.

## II. Introdução à fenomenologia da religião

« Reconhece-se um filósofo pela sua introdução à filosofia ». Esta declaração, dirigida aos estudantes da Universidade de Friburgo, serve de arranque ao curso de introdução à fenomenologia da vida religiosa do semestre de 1920/21. A partir da leitura das Epístolas de Paulo e das *Confessiones* de Agostinho, Heidegger procura trazer à luz o sentido relacional da experiência cristã, centrando-se sobre a evidência original da sua execução. No entanto, ao querer libertar-se dos vícios de uma análise objectiva, a sua leitura depara-se com um complexo problema metodológico: de que forma pode uma leitura dos escritos de Paulo ou de Agostinho transcender uma análise científica de material *histórico*, no sentido objectivo do termo? Para Heidegger, tal só é possível a partir do reconhecimento da diferença de fundo que opõe o projecto científico ao projecto filosófico. Essa diferença, por seu turno, revela-se de modo especialmente evidente no problema da introdução.

Com efeito, enquanto o modelo genérico de introdução ao estudo das ciências se caracteriza pela demarcação de unidades finitas de realidade, arrancadas a um complexo material mais vasto e integradas num sistema ordenado, o ponto de partida da filosofia deve, pelo contrário, rejeitar os imperativos de ordem e significado que orientam o ponto de vista epistémico<sup>81</sup>. Através da recondução da filosofia a um terreno virgem, alheio ao jugo científico do conteúdo, Heidegger propõe-se quebrar o laço estreito e ambíguo que o projecto filosófico manteve durante séculos com o projecto científico, dando como que um salto para lá de si próprio e esquecendo o seu sentido ontológico original.

Para melhor compreendermos o que está em causa na oposição entre filosofia e ciência, consideremos a tripla estrutura do modelo científico de introdução, tal como é apresentada por Heidegger:

1. O estudo científico tem início numa circunscrição do problema em causa. O cientista, ao eleger o assunto da sua pesquisa, limita-se a isolar um determinado conteúdo, subtraindo-o ao anonimato de um complexo material uniforme (*Sachgebiet*) no seio do qual este permanecia oculto. A delimitação equivale, pois, à variação quantitativa do âmbito de realidade considerado, acrescida de uma “focagem” do olhar em direcção a essa realidade;

---

<sup>80</sup> GA 60, pág. 240: « No derradeiro, mais decisivo e mais puro interesse por si mesmo esconde-se a possibilidade da queda mais abissal (*abgründigsten Sturzes*) e de perder-se autenticamente a si mesmo (“abissal” porque a queda já não tem freio e não pode ser posta em execução a partir de nada, de tal modo que se pudesse reduzi-la, afinal, a uma importância secular ». Cf., também, *Sein und Zeit* 38.

<sup>81</sup> GA 60, pp. 5-8; A análise de Heidegger tem em vista o modelo aristotélico da origem das ciências, desenvolvido no Livro Γ da *Metafísica*.

2. À circunscrição do domínio material segue-se a fixação do método a utilizar, isto é, a definição da forma de articulação do domínio circunscrito. A fixação preliminar do método corresponde à eleição autónoma de um *como* ao qual o *quê* em questão é acrescentado *ex post facto*, sem que sobre ele exerça qualquer influência. A metodologia científica resume-se, pois à procura de um modelo que, embora não goze de uma versatilidade absoluta – o estudo da Química difere metodologicamente do estudo da Física ou da Economia –, aspira a uma neutralidade que lhe permita, no contexto da mesma disciplina científica, lidar de forma indiscriminada com o maior número possível de conteúdos;
3. A introdução termina com um ponto de situação, ou seja, um levantamento histórico das anteriores tentativas de resolução do problema. Este levantamento pressupõe um entendimento estritamente cronológico do fenómeno do tempo, que conduz, como veremos, a uma interpretação genérica do histórico (*das Geschichtliche*), radicalmente diferente daquela que deve orientar o pensamento filosófico<sup>82</sup>.

O que significa aplicar um modelo semelhante ao estudo da filosofia?

É certo que, mesmo quando considerado do ponto de vista científico, o projecto filosófico goza de um certo ascendente sobre todos os outros. No entanto, esse ascendente não corresponde a uma alteração radical de sentido, mas tão-somente a uma sobrevalorização do seu conteúdo. Assim, enquanto que as outras ciências se cingem a domínios de realidade determinados, a “filosofia científica” destaca-se pelo seu *olhar total*, correspondente a um domínio material universal<sup>83</sup>. Além disso, mesmo que admitamos que a essência do projecto filosófico não consiste num mero alargamento do âmbito de consideração, mas antes visa apreender efectivamente o objecto na sua instância mais original – o objecto *qua* objecto, naquilo que é *em si mesmo* –, mesmo nesse caso o seu sentido de acesso (*Zugangssinn*) permanece em tudo semelhante ao das outras ciências, e o seu modo de actuação reduz-se à manipulação de conteúdos e à descodificação de significados<sup>84</sup>.

Entender o filosofar como uma actividade *positiva* é submetê-lo à exigência científica de eficácia, donde o aspecto decisivo do problema da introdução. Com efeito, se, para o cientista, a introdução representa uma mera formalidade, um prelúdio à tarefa concreta de “fazer ciência”, apurar resultados e identificar relações de ordem, o mesmo não se passa com o filósofo. Ao manter-se fiel à sua raiz ontológica, a filosofia não chega a abandonar o estádio introdutório, pois a resposta que procura não pode ser assegurada por meio de uma posse ou de uma fixação

---

<sup>82</sup> GA 60, pp. 31 e ss.

<sup>83</sup> Equivalente, no modelo aristotélico, a uma *ᾠραιρεσις* total ou “enciclopédica”.

<sup>84</sup> GA 60, pág. 4: « A noção de conhecimento científico e conceitos científicos não deve ser trazida para a filosofia através de um alargamento do conceito de proposição científica ao de proposição *em geral*, como se os contextos racionais da ciência e da filosofia fossem idênticos. Todavia, existe um entendimento “nivelado” dos “conceitos” e “proposições” filosóficos e científicos. Na “vida fáctica”, estes conceitos e proposições convergem na esfera da apresentação linguística e da comunicação como “significados” que estão a ser “compreendidos”».

definitivas. Neste sentido, a filosofia deve ser entendida como um projecto eternamente incoativo, o que equivale a afirmar que o filosofar é, sempre, um *começar a filosofar*.

a) A filosofia como transformação da vida fáctica

A filosofia não pode ser compreendida através da determinação do seu objecto. O que está em causa no filosofar é a compreensão da vida como relação, anterior à oposição teórica entre *experiência (Erlebnis)* e *aquilo que é experimentado (das Erlebte)*<sup>85</sup>. A experiência filosófica – ou fenomenológica –, equivale a uma superação do preconceito cognitivo que contamina o projecto científico, encarando o acto de conhecer não já como um mero *tomar conhecimento de (zur Kenntnis nehmen)* mas como um autêntico *confrontar-se com (sich auseinandersetzen mit)*<sup>86</sup>.

Segundo Heidegger, o ponto de partida para a filosofia é a compreensão do carácter original da experiência da vida fáctica, isto é, a compreensão de que a existência humana transcende a mera apresentação de um conjunto de conteúdos inertes, dotados de um sentido independente. Enquanto que o ponto de vista epistémico reconhece no mundo uma totalidade indefinida de objectos, o olhar fáctico encara-o como o horizonte de actualização das possibilidades de uma história existencial em permanente actualização. O mundo é o meio que envolve e orienta o acontecimento do *eu* e a sua composição não inclui apenas objectos ou “coisas” mas todas as realidades que determinam o curso da vida humana.

No entanto, é importante precisar que o olhar epistémico ou “objectivante” e o olhar fáctico não correspondem a dois pólos de uma oposição ou a dois modos alternativos de entender a existência. Heidegger não insiste na experiência da vida fáctica por considerar que o seu modo de ver é mais correcto ou mais penetrante que o olhar epistémico, mas justamente porque a existência é *de raiz* uma realidade fáctica. A experiência da vida fáctica não consiste, pois, num modo de experiência que deva ser privilegiado em detrimento de outros, mas numa evidência constitutiva a que não pode senão regressar-se. A argumentação heideggeriana visa apenas mostrar que o olhar epistémico é um olhar derivado e que o horizonte de apresentação que configura não dá conta do modo como *de facto* a realidade nos aparece. Em lugar de uma identificação puramente considerativa de conteúdos e significados, o nosso olhar é, sempre já, um olhar *interessado*: tudo o que nos aparece encontra-se como que estratificado de acordo com diferentes níveis de interesse, esferas concêntricas de não-indiferença cujo centro é a experiência velada do si-mesmo enquanto tal, alheia a qualquer forma de especulação teórica.

Simplesmente, no cumprimento interessado da sua existência, o eu fáctico tende a perder-se de vista a si mesmo. As tarefas e os instrumentos de que se serve para “dar vazão” ao interesse

---

<sup>85</sup> GA 60, pág. 9. O termo “experiência” não deve ser entendido num sentido meramente sensorial ou cognitivo. Enquanto que a palavra alemã *Erfahrung* designa uma experiência eminentemente passiva – um *passar por* ou um *ser sujeito a* –, o termo *Erlebnis*, formado a partir do núcleo *leben*, implica o testemunho vivo de um facto ou de uma situação, podendo também ser traduzido por “vivência”.

<sup>86</sup> *Ibidem*

contínuo que o move, que mais não são do que meras desformalizações ou correlatos desse interesse, tendem a aparecer-lhe como aquilo mesmo por mor do qual faz aquilo que faz e vive do modo como vive. Imerso na desincumbência automática ou “distraída” de si próprio, avista exclusivamente o *quê* das coisas e não chega a dar-se conta dos diferentes *comos* das sua relação com elas. Assim se compreende a formulação algo críptica que Heidegger avança em GA 60, 16: na medida em que tende a esquecer-se de si mesma, « a experiência da vida fáctica é uma *preocupação pelo significado de carácter atitudinal, em declínio, relacionalmente indiferente e auto-suficiente* »<sup>87</sup>. O seu carácter auto-suficiente funda-se numa indiferença ao *como* que elimina *ab initio* a possibilidade de que algo possa não ser-lhe acessível, ou que possa existir de modo diferente àquele de que tem notícia.

Dada a tendência objectivante do eu fáctico – ou, recuperando outra das formulações heideggerianas, o processo de “mundanização” (*Verweltlichung*) que o leva a diluir-se no mundo concreto que o rodeia<sup>88</sup> –, a compreensão do que está em causa no projecto filosófico só pode ser alcançada por meio de uma transformação radical da experiência comum da facticidade. Assim sendo, a inflexão proposta pelo olhar fenomenológico não pode reduzir-se a uma mudança de objecto ou a um mero alargamento do âmbito de consideração, sob pena de recair no vício epistémico de olhar a filosofia como uma “ciência primeira”. Um tal olhar, incapaz de apreender a essência do projecto filosófico, está na base do desinteresse votado pelos filósofos à experiência da vida fáctica, encarando-a como algo de adquirido, de secundário, alheio às “questões primeiras” de que a filosofia deve, pretensamente, ocupar-se. A fenomenologia, pelo contrário, debruça-se sobre o sentidos de relação (*Bezugssinn*) e execução (*Vollzugssinn*) dessa experiência, numa tentativa de contrariar a tendência da vida fáctica para esquecer-se de si mesma e fechar-se nos objectos com que lida a cada momento<sup>89</sup>.

A tendência de declínio (*abfallende Tendenz*, ou apenas *das Verfallen*) que caracteriza habitualmente a experiência da vida fáctica, descrita por Heidegger como a “gravidade” do mundo fáctico<sup>90</sup>, corresponde à ilusão já analisada por Kierkegaard de um sentido independente – isto é, *não posto* –, reconhecido como fazendo parte dos próprios objectos. Devido a essa tendência, os diferentes estados de espírito e formas de sentido experimentados pelo sujeito confundem-se para ele com a variação dos conteúdos de que tem notícia, de tal modo que o si-mesmo a quem esses

---

<sup>87</sup> « Faktische Lebenserfahrung ist die *einstellungsmäßige, abfallende, bezugsmäßig-indifferente, selbstgenügsame Bedeutsamkeitbekümmern* ». Dos inúmeros sentidos do verbo *einstellen*, Heidegger parece ter em vista um *sintonizar-se por* ou um *regular-se por*. *Das Einstellungsmäßig*, conceito de difícil tradução, designa a forma de sentido de plasticidade infinita em que o ponto de vista habitual tende a estar posto. O seu olhar, ao regular-se integralmente pelos objectos com que lida, perde o rasto de si próprio. O fenómeno inscreve-se na categoria mais tardia da *Vorhandenheit*.

<sup>88</sup> GA 60, pág. 33

<sup>89</sup> Cf. *Sein und Zeit* 38

<sup>90</sup> GA 60, pp. 17-18. A expressão evoca o *pondus animae* agostiniano (cf. *De musica* 6, 11, 29), mas num sentido inverso ao do filósofo cristão: enquanto que para Agostinho o amor que prende o homem a Deus é o sentido último e pleno da sua existência, para Heidegger esse “peso” representa justamente o lastro que nega ao ser o reconhecimento da sua total inefabilidade e, por conseguinte, a descoberta da sua natureza autêntica ou verdadeira.

conteúdos aparecem permanece na sombra<sup>91</sup>. Neste contexto, o sentido relacional da experiência apenas pode ser considerado de modo artificial, como algo que afecta os objectos sem que isso resulte numa alteração significativa do seu modo de ser. No entanto, ao dar-se conta da *abfallende Tendenz* que o condiciona, o olhar fáctico pode simplesmente converter-se num olhar epistemológico, limitando-se a mudar de *atitude* teórica. Neste caso, à luz dessa falsa transformação, o carácter simultaneamente ingénuo e paradoxal do projecto científico surge em toda a sua clareza: ao querer discernir a raiz primeira dos conteúdos com que lida, o cientista-filósofo não faz senão apurar e aprofundar as relações de ordem entre esses conteúdos, desenvolvendo uma lógica material tanto mais rigorosa quanto menos levar em conta o núcleo relacional que de facto os constitui.

b) Compreensão fenomenológica do *histórico*

Em que sentido se pode afirmar que a filosofia é um fenómeno histórico?

Daquilo que foi dito, é possível concluir, para já, que a História só pode ser entendida filosoficamente se existir uma diferença de princípio entre o ponto de vista filosófico e o ponto de vista científico. De outro modo, aquilo a que chamamos *História da filosofia* corresponde apenas ao levantamento e à classificação de uma sucessão de teses-conteúdo, desprovida de significado relacional. Opondo-se a esta visão, Heidegger insiste que o histórico não pode ser predicado da filosofia como um atributo – dizer que a filosofia é histórica não equivale a dizer que a filosofia *tem a particularidade de ser histórica*, e uma tal caracterização nada avança sobre a sua verdadeira natureza, insusceptível de ser captada pelo método clássico da predicação.

O predicado *histórico* reduz a riqueza existencial do fenómeno *histórico* à ideia de um mero devir temporal. A definição do histórico como a qualidade daquilo que procede temporalmente pressupõe um entendimento objectivo do fenómeno do tempo que radica, por seu turno, em dois preconceitos fundamentais: em primeiro lugar, o entendimento do tempo como uma forma de situar determinações materiais, dividindo o fluxo do aparecimento num *antes* e num *depois*; em segundo lugar, a ideia de que o tempo é, ele-próprio, uma coisa ou um objecto – é esta ideia que nos leva a falar *idades* ou *épocas* históricas, como se de conteúdos materiais (*Sachgehalte*) se tratasse<sup>92</sup>.

Pretender que a existência humana é um fenómeno histórico, ou que depende da História, não equivale de forma alguma a afirmar, de modo vazio, que o Homem depende da tradição, ou a exortá-lo solenemente a honrar a herança do passado. O sentido fenomenológico do histórico só pode ser compreendido através de um regresso à experiência da vida fáctica. Aí, « a História atinge-nos e nós somos a própria História. E é precisamente ao não vermos isto hoje e ao julgarmos que *temos* a História e a controlamos (...) e ao continuarmos a erguer [sobre ela] uma cultura,

---

<sup>91</sup> GA 60, pág. 16

<sup>92</sup> GA 60, pág. 31.

filosofias e sistemas, que a História nos inflige, a cada momento, o mais violento dos golpes. »<sup>93</sup> O problema do histórico não corresponde a uma aporia conceptual ou a uma indeterminação teórica. Se assim fosse, a sua resolução dependeria exclusivamente de um levantamento sucessivo de incógnitas, alimentado pela miragem científica de um *significado total*. Ora, é justamente contra este tipo de caracterização que Heidegger se insurge ao insistir no carácter vivo e perturbador da História, radicalmente irreduzível à ideia de um *nescio quid* teórico.

Para o eu fáctico, a História representa uma força simultaneamente estimulante e inibidora, face à qual a vida procura, a cada momento afirmar-se. Esta afirmação, porém, afectada pela tendência de declínio que domina a facticidade, não chega a deter-se sobre aquilo que a perturba, lançando-se imediatamente na procura de mecanismos de defesa que lhe permitam conter a ameaça histórica e neutralizar o seu carácter imprevisível. Gera-se, então, uma luta da vida contra o histórico, mas uma luta que nada tem que ver com o confronto pretensamente desinteressado que opõe o cientista ao objecto das suas pesquisas. O eu fáctico não está interessado em apreender o histórico na sua totalidade, e tão-pouco aspira verdadeiramente à compreensão do histórico *qua* histórico. Simplesmente, pode acontecer que essa compreensão lhe apareça como desejável, que se converta para ele num modo de ocupação que torne mais fácil o cumprimento da sua existência. Nesse caso, o olhar fáctico não se converte num olhar científico mas no olhar *de um cientista*, tal como poderia converter-se no olhar de um artista ou mesmo de um filósofo, no sentido tradicional (não-fenomenológico) do termo.

A luta contra o histórico não é, pois, uma luta científica, mas uma luta pela segurança do eu fáctico. Ao falar de uma *Sicherungstendenz*<sup>94</sup>, Heidegger chama a atenção para a preocupação (*Bekümmern*, mais tarde *Sorge*) radical e irreprimível que vincula todos os seres ao seu continuar-a-ser, de tal modo que todas as coisas lhes aparecem, já, como possibilidades de cumprimento de um mesmo empreendimento vital. No entanto, enquanto que a *Bekümmern*, na medida em que descreve um estado de coisas, constitui uma evidência, a *Sicherungstendenz*, ao referir-se a uma tendência que pode ou não ser actualizada, designa uma possibilidade. Para compreendermos o que isto significa, consideremos as três formas de *Sicherungstendenz* identificadas por Heidegger:

1. A *via platónica*, adoptada de um modo geral por toda a filosofia grega pós-socrática, encara a História como uma realidade meramente remissiva. Para Platão, o tempo histórico tem um carácter *idiográfico* (ἰδιον, γράφειν), e o seu significado só pode ser apreendido *sub specie aeternitatis*, isto é, a partir da relação entre o ser histórico e o Ser extra-temporal. Para

---

<sup>93</sup> GA 60, pág.173

<sup>94</sup> O termo *Sicherungstendenz* é difícil de traduzir. Em primeiro lugar, porque pode designar o desenrolar de uma acção (*nomen actionis*) ou o resultado dessa acção (*nomen rei actae*). Em seguida, porque *Sicherung*, ao ser traduzido por *segurança*, sugere simultaneamente as ideias de *protecção*, no sentido de uma diminuição ou ausência de perigo, ou *garantia*, no sentido de assegurar a posse de algo. À luz desta ambiguidade, a *Sicherungstendenz* heideggeriana pode traduzir-se perifrasticamente por “tendência para assegurar” ou “tendência para garantir”.

compreendermos a argumentação de Heidegger, podemos socorrer-nos da formulação utilizada por Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos*, segundo a qual a tradição platónica teria “mumificado” o tempo histórico. Com efeito, ao volver-se na imagem temporal de um núcleo teórico transcendente, a História perde o seu carácter perturbador, convertendo-se numa totalidade transitiva cujo significado não pode ser apreendido adequadamente por um ponto de vista embarcado no fluxo temporal;

2. A *entrega radical*, professada por Simmel, Spengler e pelas principais correntes da filosofia da História do final do séc. XIX, assume um ponto de vista radicalmente oposto. Neste caso, o carácter perturbador do histórico é vencido pela compreensão da História como realidade única, irreduzível a um modelo extra-temporal. Não existem, pois, paradigmas ou estádios de desenvolvimento teórico, mas apenas *culturas*, isto é, fixações temporais de circunstâncias históricas. No entanto, ao opor-se abertamente à ideia de um referente teórico absoluto, este modelo constitui apenas como que um negativo do modelo platónico, conservando, no essencial, a sua orientação;
3. Finalmente, a terceira modalidade corresponde a um mero compromisso entre as duas primeiras: embora a existência humana implique uma inscrição efectiva no tempo histórico, a História é o lugar da actualização sempre imperfeita de um conjunto de valores ideais. Esta solução, porém, assente sobre uma dialéctica temporal / extra-temporal de aparência conciliadora, limita-se a retomar os vícios metodológicos das duas soluções anteriores, afastando-se ainda mais de uma compreensão autêntica do problema.

As três tendências, ao darem por adquirido o carácter perturbador do histórico, perdem de vista a essência dessa perturbação. Incapazes de compreender a natureza *originalmente* relacional da preocupação, encaram-na imediatamente como algo de transitivo, isto é, como a preocupação *por alguma coisa*. Disto resulta que os objectos, em lugar de serem reconhecidos como meros correlatos de um cuidado ou de uma preocupação originais, convertem-se eles próprios na fonte da perturbação que esse cuidado ou essa preocupação se esforçam, a cada momento, por suprir. Além disso, devido à pretensão de adequação que caracteriza o ponto de vista fáctico – decorrente, novamente, da *abfallende Tendenz* que o condiciona –, o problema é entendido como tendo sido identificado de forma eficaz. Para o eu fáctico, a perturbação corresponde sempre a uma precisão de significado, e o seu efeito só pode ser mitigado através da procura de significados cada vez mais rigorosos. Assim, nessa busca incessante pelo significado das coisas, a preocupação está como que camuflada pelo afã do seu próprio cumprimento, reduzindo-se a uma « atitude que antecipa o objecto (*der Einstellungsvorgriff zum Objekt*) »<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> Ou, de modo mais perifrástico mas talvez mais rigoroso, a uma « prolepse do objecto com o carácter de uma atitude », GA 60, pág.35

Para compreender o sentido fenomenológico do histórico, é preciso, pois, contrariar a tendência de declínio da vida fáctica. Este contrariar, porém, não corresponde a uma alteração do modo de formulação do problema ou à adopção de um ponto de vista alternativo, ao jeito de uma “revolução copernicana”. Foi esse o equívoco de que a filosofia kantiana não conseguiu libertar-se e que levou Heidegger a caracterizá-la como um “platonismo transcendental”. Ao contrario da tradição platónica, a fenomenologia não procura um método ou uma estratégia de abordagem à compreensão do histórico, mas justamente o oposto – o histórico, tal como a própria vida fáctica, não pode ser definido de modo estático, como um objecto arrancado ao fluxo do tempo e deposto sob o olhar. O seu significado, impossível de antecipar teoricamente, apenas pode ser compreendido *in actu*, isto é, através da evidência sempre renovada da sua execução. Por isso, a História é, sempre já, *execução histórica*<sup>96</sup>. Do mesmo modo, a preocupação que alimenta continuamente essa execução não deve ser entendida como uma unidade subtraída a um todo mais vasto, confusamente equiparado ao “curso da vida” ou à “marcha do tempo”. Uma tal compreensão reduz a História a um pano de fundo, um cenário contra o qual corre, de modo autónomo, o acontecimento da vida.

#### b) A indicação formal

Em vista de tudo isto, é fácil reconhecer que a filosofia, ao lidar com o problema do histórico, deve renunciar à tentativa de captação de um significado:

« “Um problema estar na forma histórico-objectiva” é algo visto apenas *de fora*, e que não existe na execução histórica. Ora, a tarefa e a dificuldade da execução consiste precisamente em subtrair o problema a esta direcção de inquérito. »<sup>97</sup>

Uma definição objectiva nada pode contra a tendência do olhar fáctico em “aterrar” sobre os objectos, avistando apenas o seu conteúdo. É preciso, pois, recorrer a um modelo negativo de definição, que se limite a indicar o sentido de execução (*Vollzugssinn*) da História sem procurar substituí-lo por um significado. Esse modelo corresponde, no léxico heideggeriano, à indicação formal (*formale Anzeige*),

Para compreender o que está em causa nesta noção é preciso, antes de mais, afastar a ideia de que a indicação formal corresponde a um método ou a uma ferramenta cognitiva. Encará-la deste modo equivale a incorrer precisamente no equívoco que ela procura denunciar. Assim, para um ponto de vista não-fenomenológico, a indicação formal não quer dizer nada. Um tal ponto de vista apenas pode concebê-la de modo apofático, ou seja, como um “anti-método” (o que, em certo

---

<sup>96</sup> Para a História, como para a própria vida fáctica, vale o primado da acção enunciado pelo *Fausto* de Goethe: « Am Anfang war die Tat ».

<sup>97</sup> GA 60, pág.172



sentido, equivale a afirmar que a própria indicação formal não pode ser objectivamente definida mas apenas “formalmente indicada”).

De facto, enquanto que para o modelo tradicional de definição, *per genus proximum et differentiam specificam*, o rigor aumenta no sentido da restrição progressiva de um determinado âmbito de significado, o modelo indicativo visa, pelo contrário, uma abertura total no que respeita ao conteúdo. Ao abster-se de fixar o *quê* de um fenómeno, a indicação deixa em aberto a possibilidade de uma compreensão verdadeiramente fenomenológica – isto é, inteiramente não-objectual – do fenómeno em causa<sup>98</sup>. Porém, para além de *indicativo*, o modelo é também *formal*, o que significa que a indicação, apesar da sua abrangência, pressupõe a fixação de um determinado modo de acesso:

« [O termo] “formalmente indicado” não significa apenas representado, entendido ou sugerido de uma determinada maneira, de tal modo que se mantivessem completamente em aberto o onde e o como do passar a ter o objecto, mas antes indicado de tal modo que aquilo que é dito tem o carácter do “formal” e, por isso, inautenticamente (*uneigentlich*). No entanto, precisamente neste *in*-[reside] simultaneamente, de forma positiva, a indicação (ou instrução: *Anweisung*). Aquilo que fixa o conteúdo de forma vazia (*das leer Gehaltliche*), na sua estrutura de sentido, é ao mesmo tempo aquilo que aponta o caminho para a actualização. »<sup>99</sup>

A indicação procede, pois, a um esvaziamento formal do objecto, advertindo de modo negativo para a impossibilidade da sua compreensão enquanto conteúdo. Ao invés de lhe retirar determinações, ela esvazia-o de modo positivo, isto é, indicando aquilo que o objecto tem de objectual. Assim, o seu sucesso será tanto maior quanto mais clara for a fixação daquilo que ele não é, e que por isso não pode servir de ponto de partida para uma compreensão fenomenológica do seu significado. O objectivo da indicação formal não é a apresentação de uma definição ou de um significado, mas o desencadear de uma relação de tensão – de execução – com o fenómeno em causa.

No entanto, não deve pensar-se que, ao advertir para a irreducibilidade dos fenómenos a uma definição objectual, a indicação formal estabelece uma distinção entre dois tipos de objectos. Afirmar que um determinado objecto só pode ser compreendido por meio da sua execução não corresponde a separá-lo qualitativamente de uma mole de outros objectos que não gozam da mesma peculiaridade. Fazer isso, já se vê, equivaleria a confundir o carácter *originalmente* peculiar do objecto em causa com o carácter *acidentalmente* peculiar do seu conteúdo, susceptível, ainda assim, de ser definido através do método tradicional. A indicação formal, ao advertir para o sentido de execução, fá-lo sempre de modo negativo, o que significa que, em termos formais, a execução

---

<sup>98</sup> GA 60, pp. 63-64

<sup>99</sup> GA 61, pág. 33

apenas pode ser entendida como o termo correlativo de uma *não-execução* ou de uma *pura objectualidade*. Ora, o nó do problema reside justamente no facto de nenhuma destas designações nos informar um pouco que seja quanto ao sentido original da execução, isto é, quanto àquilo que a execução *é realmente*. Assim, ao afirmarmos, como Heidegger, que a execução só se compreende executando-se, estamos já a fazer uso de uma indicação formal, de tal modo que essa afirmação deixa em aberto a possibilidade de ser radicalmente desmentida pela própria execução a que faz referência.

### III. Considerações metodológicas

Consideremos, enfim, a leitura heideggeriana do Livro X das *Confessiones*. A interrogação sobre o sentido fenomenológico de uma análise histórica volve-se agora na interrogação sobre a possibilidade de uma leitura fenomenológica dos escritos de Agostinho, suscitando desde logo um complexo problema metodológico. Com efeito, antes ainda de procurar descodificar o sentido fenomenológico do texto augustiniano, é preciso determinar de que forma e com que fim essa descodificação pode ser feita. Ora, a partir daquilo que foi dito, podemos já avançar algumas pistas para a resolução do problema.

Em primeiro lugar, é fácil de ver que o verdadeiro sentido do texto de Heidegger só pode ser compreendido se renunciarmos à tentativa de entendê-lo como a aplicação regional de uma fórmula exegética pré-estabelecida. Com efeito, as ideias que expusemos brevemente na secção anterior não devem agora ser adaptadas ao caso particular da filosofia augustiniana, como se ela se reduzisse à exemplificação concreta de um problema mais vasto ou mais fundamental. Como vimos, toda a fenomenologia assenta sobre um núcleo histórico que depende, de cada vez, de uma execução específica e, por isso mesmo, irrepetível. Assim, o tipo de análise que nos interessa é precisamente aquele que menos preconceitos metodológicos carregar consigo, sendo capaz de tornar-se como que um espelho dos fenómenos que almeja compreender.

Nada disto, porém, tem que ver com o logro científico de uma análise totalmente desinteressada, e muito menos com a ideia de uma leitura completamente neutra, que se abstinhasse de submeter o texto augustiniano a um exame crítico. Pelo contrário, a leitura em causa é uma leitura fenomenológica, o que significa que o seu olhar é inteiramente determinado pelo *como* da sua relação com os fenómenos. Assim sendo, não existe um sentido único para a compreensão da fenomenologia, mas tantos quantos os fenómenos aos quais ela se dirige, recebendo deles a sua forma e o seu modo de actuação. A fenomenologia não é um tipo de leitura entre outros, opondo-se a um olhar não-fenomenológico do mesmo modo que este, por seu turno, difere de uma leitura analítica ou de uma leitura filológica. Dito de outro modo, a fenomenologia não é um *método* no sentido em que essas outras leituras o são, mas apenas um movimento de abertura ao sentido de execução dos fenómenos, isto é, a procura de um ponto de acesso à evidência real da sua execução.

Assim, no caso de Agostinho, não se trata de analisar provas históricas, submetendo-as a um exame objectivo, nem de procurar captar a personalidade do filósofo através de uma análise psicológica dos seus escritos. Segundo o próprio Heidegger, o seu estudo destina-se tão-só a « pôr em relevo certos fenómenos cruciais que foram decisivamente determinados na situação histórica de execução (*vollzugsgeschichtliche Situation*) desse tempo e que ainda nos “transportam” nessa determinação »<sup>100</sup>. Enquanto que uma análise objectiva, ao querer capturar o significado de um fenómeno, apenas se limita a pôr termo à relação viva com ele, a análise heideggeriana procura justamente desenterrar o seu sentido de execução, através de uma iteração existencial do seu significado.

Por outro lado, Heidegger chama a atenção para a confusão possível entre uma fenomenologia da religião e a própria experiência da religião, baseada no mistério da fé. A fenomenologia, através da indicação formal, deve procurar um ponto de acesso à execução da vida religiosa, sem assumir ela própria um tom teológico ou místico:

« Nisso, o teológico e o filosófico não devem ter as fronteiras confundidas (nem uma diluição filosófica do teológico nem uma “intensificação” da filosofia armando-se em religiosa). Pelo contrário, o regresso a um estágio anterior as estas duas formações exemplares da vida fáctica deve indicar de modo principal (*prinzipiell*): 1) até que ponto é que há e o que é que há *atrás* de ambas e 2) a forma como uma verdadeira problemática pode resultar disso »<sup>101</sup>.

Se o objectivo da fenomenologia é o reconhecimento da facticidade enquanto instância original da existência, um estudo fenomenológico da vida religiosa não pode reduzir-se a um entendimento “secularizado” da fé cristã. Esta ressalva é importante, uma vez que permite delimitar de modo mais rigoroso o alcance da análise heideggeriana. De modo muito geral, e apesar das diferenças culturais e metodológicas que os separam, pode identificar-se nos pensamentos de Agostinho e Heidegger o mesmo entendimento da vida enquanto cumprimento de um projecto existencial. Mas enquanto o primeiro não hesita em reconhecer na figura tutelar de Deus « o repouso que faz esquecer todos os trabalhos »<sup>102</sup>, o segundo situa as suas pesquisas num estágio anterior a um tal reconhecimento. A fenomenologia heideggeriana visa apenas encontrar um modo de ser autêntico e, nesse sentido, corresponde acima de tudo a um *voltar ao início*. Por isso, para Heidegger, a mundividência agustiniana, com todo o seu dramatismo, representa ainda uma simples possibilidade.

Com efeito, nada na *Daseinanalytik* leva a supor que o modelo cristão corresponda, na sua essência, a uma traição do sentido autêntico da existência. No entanto, o texto de Heidegger é unívoco quanto à identificação de uma fragilidade que parece situar-se no próprio cerne da

---

<sup>100</sup> GA 60, pág. 171

<sup>101</sup> GA 60, pág. 173

<sup>102</sup> Conf. IX, 4, 11

experiência cristã, uma tendência de queda dificilmente explicável se se invocar exclusivamente o resultado de equívocos históricos ou culturais. À luz desta ambiguidade, haveria que determinar se a tendência objectivante do cristianismo corresponde a uma contaminação externa, a uma consequência decorrente dos seus princípios fundadores, ou a uma combinação das duas hipóteses – sendo que, neste último caso, seria ainda preciso aferir a medida exacta da influência de cada uma delas. No entanto, uma vez que o problema ultrapassa em muito o âmbito deste estudo, cingir-nos-emos ao caso de Agostinho. Se considerarmos, como Heidegger, que o pensamento augustiniano corresponde ao último expoente de um cristianismo “pré-teologizado”, duas interrogações não podem deixar de ocorrer-nos: em primeiro lugar, o que significa “desenterrar” o fundo relacional ou fenomenológico do pensamento augustiniano? Tratar-se-á de trazer à luz o sentido *original* do pensamento de Agostinho, ou, pelo contrário, de corrigir o seu carácter *originalmente declinante*? Em segundo lugar, ainda que se reconheça a fidelidade de Agostinho a um entendimento relacional da existência, porque apresenta o seu pensamento uma fragilidade tão aparente, sendo necessário exumar, a cada passo, o seu sentido original?

A primeira destas questões parece redundar num problema meramente “histórico” ou documental, e talvez por isso Heidegger não chegue a resolvê-lo de modo definitivo. A segunda questão, porém, é bastante mais ambígua. Se considerarmos, além disso, a imagem do abismo anteriormente discutida<sup>103</sup>, o carácter vacilante dos escritos de Agostinho adquire um duplo sentido – se, por um lado, a sua tendência para a objectivação o afasta de uma compreensão autêntica da existência, por outro essa mesma tendência constitui uma prova da sua riqueza relacional: « no derradeiro, mais decisivo e mais puro interesse por si mesmo esconde-se a possibilidade da queda mais abissal »<sup>104</sup>.

Para melhor compreendermos o que está em causa nesta ambiguidade, procuremos isolar alguns dos pontos do pensamento augustiniano que parecem conduzir a « possibilidades de queda ». Assim, por exemplo, apesar da sua insistência no carácter histórico da existência, Agostinho entende o ser histórico de modo correlativo, isto é, em oposição a um Ser eterno e trans-histórico do qual ele se aproxima ou se afasta, sem nunca deixar de reconhecê-lo como ponto de fuga obrigatório da existência. Além disso, enquanto que o tempo histórico, na sua acepção fenomenológica, representa o domínio da actualização do eu fáctico, Agostinho encara-o como uma realidade transitória, reconhecendo nele o lugar da inquietude e da alteridade, ou seja, o domínio de tudo aquilo que não participa, ainda, da eternidade. Para Agostinho, enquanto que o ser humano é um ser a caminho de si próprio, dividido entre a *perversio* mundana e a *conversio* divina, o Ser divino goza de uma ipseidade absoluta e a Sua existência só pode ser compreendida de modo negativo, como o oposto de um projecto, ou o limite para que tendem todos os projectos. Deste modo, embora o ser verdadeiro se conquiste a cada momento, numa luta constante contra o

---

<sup>103</sup> Cf. *supra* pág. 34

<sup>104</sup> GA 60, pág. 240

esquecimento e a dispersão – o *defluxus* que leva os homens a afastar-se de Deus e a entregar-se desenfreadamente às paixões humanas –, essa conquista não se esgota de cada vez na evidência pontual do seu cumprimento. Em termos agustinianos, ela é entendida sempre já como uma etapa no contexto mais vasto de uma caminhada ontológica *em direcção a Deus*.

Este sentido progressivo da existência, fundado sobre o mistério da graça divina, corresponde já a um direccionamento específico, que a neutralidade da analítica heideggeriana não parece autorizar. O *Dasein*, embarcado na experiência da vida fáctica, procura um modo de ser fundado de raiz na evidência da sua própria execução. Essa execução, porém, não está orientada, como no modelo cristão, para um epílogo transcendente, mas apenas limitada por um conjunto restrito de disposições fundamentais. Para Heidegger, a descoberta do carácter autêntico da facticidade só pode ser atingida através de uma alteração disposicional (*stimmungsmäßig*). No entanto, mesmo que essa descoberta seja possível, o seu reconhecimento, justamente por não poder assegurar-se através de uma posse, nunca está verdadeiramente adquirido, e o ser que então ganha forma permanece, como antes, entregue a si mesmo, a braços com a tarefa inaniável do seu próprio cumprimento.

O problema parece residir, essencialmente, na diferença de pontos de partida das análises de Agostinho e Heidegger – ou, por outras palavras, nas diferentes “situações hermenêuticas” por elas adoptadas. Para Agostinho, o problema da existência está resolvido à partida, e o trabalho filosófico consiste apenas na clarificação de uma verdade constitutiva: Deus é simultaneamente a resposta e o caminho de acesso a ela. O problema reside, pois, no modo de percorrer esse caminho, e não no destino a que ele conduz. Para Heidegger, pelo contrário, Deus corresponde, ainda, a uma possibilidade, situando-se num plano já “contraído” e, por isso, exterior ao espectro de actuação da *Daseinanalytik*<sup>105</sup>. O projecto heideggeriano é um projecto intrinsecamente prolegoménico, o que significa não só que nenhum problema pode ser anteposto ao problema fundamental do sentido do ser, mas também que esse problema fundador, justamente por não poder ser afrontado de modo teórico, é um problema eterno. Assim, se não é possível “agarrá-lo” e passar adiante, erguendo a partir dele uma filosofia ou um modo de vida, a sua formulação só é fundadora no sentido em que se funda a si mesma. Ora, se não existe diferença entre formular o problema e resolvê-lo, visto que ambas as acções se actualizam concomitantemente através do próprio agir, é forçoso reconhecer que da ontologia heideggeriana não poderá nunca extrair-se um pensamento ético, no sentido próprio do termo. Para o jovem Heidegger, querer transferir a discussão sobre o sentido do ser para o plano ético equivale, sempre, a passar por cima do seu modo original de formulação<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> Cf., novamente, *Sein und Zeit* 38: « A interpretação ontológico-existencial não se refere, portanto, a uma fala ôntica (*ontische Aussage*) sobre a “corrupção da natureza humana”, não porque lhe falem os recursos necessários mas porque a sua problemática antecede qualquer enunciado sobre corrupção ou incorruptibilidade. ». Por isso, na analítica existencial, a *Verfallenheit* corresponde tão-só a um « conceito ontológico de movimento ».

<sup>106</sup> O problema reside na forma como os dois autores interpretam o fenómeno da vontade. Para uma introdução ao tema, ver o estudo de BIRMINGHAM, P., *Heidegger and Augustine: The Will and the Word*, in DE PAULO, *op. cit.*, pp. 115-152.

Poder-se-á dizer o mesmo do pensamento agustiniano? Não corresponderá ele, pelo contrário, a um pensamento verdadeiramente ético – *absolutamente* ético? Se a resposta não é clara, é-o pelo menos o ensejo agustiniano em edificar, o seu esforço incansável em converter os pecadores e confortar os homens justos, fruto de uma veia apostólica que é impossível dissociar da atitude cristã.

Finalmente, também o problema da verdade é encarado de modos diferentes por ambos os pensadores. Ao longo das *Confessiones*, Agostinho apresenta a existência como uma relação, lançada na busca de um ideal insusceptível de ser fixado de modo especulativo. Ao compreender o existir como o resultado de um desempenho, irreduzível a uma ideia ou a uma posse, o pensamento agustiniano aproxima-se do pensamento heideggeriano, sendo lícito atribuir-lhe todos os traços de um empreendimento fenomenológico *ante litteram*. No entanto, ao acentuar a ideia de que todo o ser caminha em direcção a uma *veritas aeterna*, Agostinho parece renunciar novamente a um entendimento dinâmico do eu histórico, regressando à ontologia estática do neoplatonismo. Ao contrário de um ser entendido de raiz como *ser no mundo*, o ser platónico define-se primordialmente como um ser *fora do mundo*, e a sua necessidade de cumprimento decorre de um défice cognitivo. Neste sentido, estar no mundo é estar *fora da verdade*, o que parece sugerir que o *cor inquietum* de Santo Agostinho não corresponde, afinal, a um modo de ser original – isto é, ao modo ser de um eu que existisse *de raiz* mergulhado no mundo –, mas apenas a uma existência derivada ou “decaída”, empenhada em reconquistar o seu estatuto original.

Porém, ao contrário da ética aristotélica ou da mundividência estóica, o sentido pleno da existência não depende, para Agostinho, da aplicação de um conjunto de princípios práticos ou da obediência a um elenco de directivas comportamentais. Se é verdade que o homem caminha em direcção a algo, e se esse algo determina, a cada instante, a sua conduta e o seu comportamento, o problema prende-se justamente com o facto de esse algo não ser, na realidade, um *algo*, isto é, um *quid*. Eis a diferença fundamental que afasta o cristianismo do pensamento grego; eis, também, a razão que leva Agostinho a interrogar-se tão ardentemente, no início do Livro X, acerca da identidade de Deus: « O que é que eu amo, quando amo o meu Deus? »<sup>107</sup>. É este o ponto essencial que interessará, mais tarde, Heidegger: impossível de reduzir a um conteúdo objectivo, Deus não designa um *quê* mas um *como*, uma possibilidade de desempenho existencial cujo sentido não pode ser definido de modo tradicional mas apenas indicado formalmente.

---

<sup>107</sup> *Conf.* X, 8, 12: « Quid ergo amo, cum deum meum amum? » e, de novo, em 6, 8: « Quid autem amo, cum te amo? »

### 3. *Abyssus humanae conscientiae*: Leitura fenomenológica do Livro X das *Confessiones*

É fácil reconhecer, na arquitectura global das *Confessiones*, uma diferença de registo entre os livros I-IX, nos quais Agostinho procede a uma narração retrospectiva da sua juventude e da sua conversão ao cristianismo, e os livros X-XIII, em que o estilo narrativo cede o lugar à reflexão sobre um conjunto de complexos problemas teóricos. Esta mudança de registo, porém, não corresponde verdadeiramente a uma mudança de ponto de vista. O tom confessional que percorre os primeiros nove livros não chega, na realidade, a ser abandonado, mas apenas transferido para o tempo presente. No início do livro X, Agostinho propõe-se narrar não já a sua vida passada mas a sua vida actual, traçando um retrato de si mesmo que inclui, já, o próprio acto da confissão:

« (...) quem ainda agora sou, precisamente no momento das minhas confissões, desejam sabê-lo muitos que me conhecem, e não me conhecem aqueles que ouviram alguma coisa, vinda de mim ou a meu respeito, mas cujos ouvidos não estão junto do meu coração, onde eu sou tudo aquilo que sou. »<sup>108</sup>

Porém, para além do carácter peculiar de uma “dupla confissão”, isto é, de uma confissão que se confessa a si mesma, o registo adoptado por Agostinho no início do Livro X não se reduz a uma narração descritiva do próprio acto de narrar. Ao abordar de modo confessional o problema da confissão, o filósofo procura, justamente, superar a dimensão descritiva da linguagem confessional, interrogando-se sobre o seu sentido original. Enquanto que a narração dos livros I-IX se limitava a dar conta daquilo que aconteceu e, sobretudo, do modo como aconteceu, o livro X questiona a legitimidade do próprio acto de confessar: o que significa confessar-se aos outros homens, *in auribus homini*, e, sobretudo, o que significa confessar-se a Deus, *in conspectu domini*?<sup>109</sup>

No primeiro caso, não é difícil reconhecer o valor edificante de um tal testemunho, dirigido tanto aos virtuosos – reconfortados pela verificação de que o pecado e a iniquidade foram identificados e eliminados – como aos pecadores – para quem a atitude penitente de Agostinho deve servir de exemplo e de exortação. No segundo caso, porém, a resposta não é tão evidente. De que serve, com efeito, confessarmo-nos a um Deus onisciente, conhecedor até mesmo daquilo que não sabemos sobre nós próprios? O problema é da maior importância, já que por detrás dele se esconde nada menos que a chave do sentido existencial das *Confessiones*. Ao insistir na importância de um discurso cujo saldo cognitivo é nulo, Agostinho chama a atenção para a natureza vivificante do registo confessional:

---

<sup>108</sup> *Conf. X*, 3, 4

<sup>109</sup> *Conf. X*, 2, 2

« Na verdade, as confissões dos meus males passados (...), quando são lidas e ouvidas, despertam o coração, a fim de que ele não durma no desespero. »<sup>110</sup>

Irredutível a uma mera comunicação de conteúdos, o discurso confessional assinala o ascendente da própria narração sobre aquilo que é narrado, trazendo à luz um conjunto de realidades cujo verdadeiro sentido não pode ser captado de modo objectivo, mas apenas repetido ou *reencenado*.

No entanto, ao questionar-se sobre o fruto das suas *Confessiones*, Agostinho não consegue dar resposta ao problema que o atormenta: confessar *o quê* e confessar-se *a quem*? Ao contrário de um relato objectivo, a confissão não corresponde à fixação de um conjunto de factos ou informações de que o homem possa apossar-se, erguendo sobre eles a base da sua vida futura. Confessar-se significa, pelo contrário, “pôr-se em xeque”. Assim, em lugar de fornecer àquele que se confessa um retrato convincente de si mesmo, a confissão põe-no em face de uma incógnita; chamado à narração da sua própria existência, o Homem dá-se conta de que representa, para si mesmo, um problema<sup>111</sup>.

Além disso, ao converter a existência em *magna quaestio*, o discurso confessional põe a descoberto o carácter radicalmente interessado de todas as acções humanas. Aquele que se confessa não o faz em benefício de Deus mas de si próprio, impelido pelo mesmo cuidado de si que Heidegger identificou com os termos *Bekümmerng* ou *Sorge* e que corresponde, no léxico latino, ao fenómeno central da *cura*. Para o eu preocupado, a existência volve-se em projecto, e a sua actualização corresponde a uma navegação vital cujo rumo é preciso definir a cada momento; sob o efeito inanulável da *cura*, a vida é continuamente reconduzida ao plano da acção, confrontada a todo o momento com o problema do seu próprio cumprimento. É este o sentido da célebre formulação de que Agostinho faz uso no final do livro X, e que sintetiza de modo admirável o problema central das *Confessiones*: *Quaestio mihi factus sum, et ipse est languor meus*, « Tornei-me numa interrogação para mim mesmo, e essa é a minha doença »<sup>112</sup>. Esta interrogação, porém, não tem que ver com um problema teórico, e o seu apelo à acção não pode ser resolvido ou “arrumado” do mesmo modo que se resolve ou se “arruma” uma indeterminação teórica. No plano da acção, só a acção é possível, o que significa que a existência não pode interromper o seu próprio curso e olhar-se a si mesma a partir do exterior. A inquietação ontológica de Agostinho não

<sup>110</sup> Conf. X, 3, 4. Cf. também Conf. XI, I, 1: « Porque motivo é que, então, eu faço para ti a narração de todas estas coisas? Não é, decerto, para que as conheças por mim, *mas apenas desperto o meu afecto para contigo, bem como o daqueles que lêem estas páginas* ».

<sup>111</sup> Acerca do confronto do Homem consigo mesmo, ver a extraordinária formulação de Conf. VIII, 7, 4, onde Agostinho narra a sua reacção ao relato da conversão de Ponticiano: « Tu, Senhor, enquanto ele falava, voltavas-me para mim mesmo, arrancando-me das minhas próprias costas, onde eu me tinha posto, porque não queria ver-me, e colocavas-me diante do meu rosto ».

<sup>112</sup> Conf. X, 33, 50. A *magna quaestio* agustiniana prenuncia a *absolute Fraglichkeit* heideggeriana, na medida em que implica, como ela, uma permanente reactualização. A “pergunta” existencial não corresponde a uma perplexidade teórica, mas a um apelo ininterrupto à acção. Cf. também a formulação de Conf. X, 16, 25, citada por Heidegger em *Sein und Zeit* 9.



corresponde, pois, à procura de um ponto arquimédico ou à análise cartesiana de um *sum-objecto*. Ao voltar-se para si mesmo, « colocando-se diante do seu rosto », o eu fáctico não obedece a um impulso reflexivo, mas à necessidade de orientação que determina, a cada momento, o seu próprio cumprimento.

Confessar-se significa, portanto, interrogar-se acerca do seu *haver-de ser*. No entanto, embora o auto-conhecimento dependa, para Agostinho, de um auto-cumprimento radicalmente preocupado, esse cumprimento constitui, a cada momento, a etapa de uma caminhada em direcção a Deus. Para o filósofo, a *cura* representa o correlato terreno de um *amare* primordial, através do qual todos os Homens procuram unir-se ao Deus que os criou. Ora, entendido deste modo, o problema converte-se de novo na busca de um conteúdo, afastando-se do seu sentido relacional: « O que é que eu amo, quando amo o meu Deus? » Determinado a encontrar o Deus que ama acima de todas as coisas, Agostinho percorre pacientemente a cadeia dos seres, servindo-se do esquema ascensional que avulta em tantas das suas obras<sup>113</sup>. Começando por interrogar a terra e os céus, o filósofo dirige-se em seguida aos animais e aos homens, de todos recebendo a mesma resposta: *non ego sum, sed ipse me fecit*, « não sou eu, mas foi ele que me fez ». O mundo sensível representa como que um desdobramento infinito das possibilidades de ser, oferecendo aos Homens uma imagem sempre parcelar do rosto divino. Assim, tendo percorrido em vão a totalidade física do universo, Agostinho volta-se para o interior de si mesmo, descobrindo dentro de si um *homo interior* cuja vida não depende já da acção dos sentidos mas tão-só da força unificadora da alma. O seu próprio ser aparece-lhe, então, como o resultado do conflito entre duas formas opostas de sentido: por um lado, um corpo que o prende ao mundo físico, levando-o a esquecer-se de si mesmo e a confundir a preocupação por si com a preocupação pelos bens terrenos; por outro, uma alma que o eleva acima do turbilhão do mundo, despertando-o continuamente para a possibilidade radical de uma vida *globalmente* preocupada<sup>114</sup>.

O reconhecimento desta oposição, porém, limita-se a circunscrever o problema ao núcleo fundamental da ipseidade, incapaz de pôr termo à aporia: « O que é, então, que eu amo, quando amo o meu Deus? Quem é aquele que está sobre o vértice da minha alma? »<sup>115</sup> Não sendo a alma o próprio Deus de quem recebe o ser e a vida, de que modo lhe chega a notícia da sua existência? E de onde lhe vem esse amor que a une a Ele e a converte, aos Seus olhos, num problema global? A ânsia de responder a estas questões conduz Agostinho à última etapa do seu percurso ascendente – o *penetrare amplum et infinitum da memoria*:

<sup>113</sup> Ver, a título de exemplo, a demonstração da existência de Deus levada a cabo no Livro II do *De Libero Arbitrio*, cuja forma é seguida de perto pela presente argumentação;

<sup>114</sup> Abstendo-nos, por ora, de considerar a posição heideggeriana, é imperativo realçar, ainda que muito brevemente, alguns dos indícios que afastam a antropologia agustiniana de uma visão puramente “teológica” ou “objectivante”. Para Agostinho, a existência humana está desde o início como que desequilibrada pela notícia de algo que a transcende. Porém essa notícia não é algo de superveniente ao acontecimento da existência, *mas a própria instância que a constitui*. O desequilíbrio em causa é *constitutivo*, e a própria existência corresponde à história viva da sua actualização. Por isso, Deus não corresponde a uma meta objectiva ou objectual, mas ao ponto de convergência de uma tensão vital. O homem é *de raiz* uma relação com Deus – ou, dito de outro modo, o homem é de raiz *capax Dei*.

<sup>115</sup> *Conf. X, 7, 11*

« Irei também além desta força da minha natureza, ascendendo por degraus até àquele que me criou, e dirijo-me para as planícies e os vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis viagens veiculadas por toda a espécie de coisas que se sentiram. Aí está escondido tudo aquilo que pensamos, quer aumentando, quer diminuindo, quer variando de qualquer modo que seja as coisas que os sentidos atingiram, e ainda tudo aquilo que lhe tenha sido confiado, e nela depositado, e que o esquecimento ainda não absorveu nem sepultou. »<sup>116</sup>

## I. A *memoria* como fenómeno existencial

### a) *memoria* e presença

Da caracterização augustiniana da *memoria* ressalta, em primeiro lugar, um aspecto de grande importância, já presente nos modelos platónico e aristotélico: a *memoria* é um fenómeno complexo, e o seu modo de funcionamento apresenta, de raiz, um carácter confuso. Por isso o filósofo chama a atenção para a heterogeneidade dos modos de aparecimento das diferentes informações conservadas na memória: enquanto que algumas delas, « com facilidade e em sucessão ordenada, se apresentam tal como são chamadas » – sendo que, neste caso, « as que vêm antes cedem lugar às que vêm depois, e, cedendo-o, escondem-se, para reaparecerem de novo quando eu quiser » –, outras há que « são procuradas durante mais tempo e são arrancadas dos mais secretos escaninhos ». Além disso, nem sempre a memória certa comparece ao chamamento e, não raro, aquele que recorda falha o objecto da sua recordação. Quando assim acontece, as imagens recordadas « precipitam-se em tropel e, quando uma é pedida e procurada, elas saltam para o meio como que dizendo: “Será que somos nós?” E eu afasto-as da face da minha lembrança, com a mão do coração, até que fique claro aquilo que eu quero e, dos seus escaninhos, compareça na minha presença. »<sup>117</sup>

Tal como sucedera com a busca da identidade de Deus, a análise do funcionamento da *memoria* obedece a uma gradação ascendente. Interrogando, em primeiro lugar, a memória dos objectos sensíveis, Agostinho chama a atenção para a dicotomia fundamental que opõe a recordação dos objectos aos próprios objectos recordados. Ao receber de cada um dos sentidos a notícia das impressões sensíveis que lhes correspondem, a *memoria* gera um conjunto de imagens que conserva no seu seio, prontas a responder ao apelo de rememorações futuras. Esta dicotomia, embora não nos esclareça quanto ao modo como são formadas tais imagens, permite explicar a circunstância de elas permanecerem acessíveis ao pensamento após o momento da sua captação. Assim se compreende, por exemplo, a possibilidade de, no meio da escuridão, recordar as diferentes cores e distinguir as diferenças entre elas, ou a capacidade de entoar mentalmente uma

---

<sup>116</sup> Conf. X, 8, 12

<sup>117</sup> *Ibidem*. Cf. *De natura et origine animae* IV, 17, 25: « [As imagens dos corpos] são recolhidas nas profundidades da memória e, não sei de que modo, admirável e inefável, saem dos seus ocultíssimos meandros quando recordamos ».

melodia sem produzir um único som, ou, ainda, a proeza de distinguir entre diferentes cheiros ou sabores sem fazer uso do olfacto ou do paladar.

Todas estas possibilidades se devem ao poder da *memoria*; contudo, nenhuma delas seria sequer concebível se o recordar se reduzisse à captação empírica de complexos indiferenciados de informação. Pelo contrário – e uma vez que, como havíamos visto, a *memoria* corresponde acima de tudo a um processo criativo –, a capacidade de evocar imagens sensíveis através do pensamento só é possível mediante uma análise que tenha em conta o próprio modo de captação dos diferentes conteúdos rememorados. Só uma análise semelhante permite, por exemplo, a audição interior de uma melodia sem a visão simultânea da orquestra que a interpreta, ou a recordação do perfume de uma flor sem a recordação concomitante da sua cor ou da sua forma. Ao converter as doações empíricas em conteúdos mnemónicos, a *memoria* organiza-as de acordo com estruturas de sentido previamente formadas, impossíveis de reconduzir, por seu turno, a uma doação empírica primordial. Neste ponto, a *memoria* augustiniana parece afastar-se novamente do primado relacional da fenomenologia heideggeriana. Segundo Heidegger, ao “arrumar” as sensações de acordo com um sistema categorial já definido, a *memoria* esquece a originalidade do modo de acesso dessas mesmas sensações, avistando apenas o seu significado<sup>118</sup>.

Como resolver esta ambiguidade? Como entender a *memoria* à luz da ideia de relação que parece orientar, de raiz, o empreendimento confessional augustiniano? O problema, longe de resolver-se, complica-se ainda mais ao abandonarmos a esfera do conhecimento sensível. Com efeito, enquanto que a aporia implicada na rememoração das impressões sensíveis se cinge ao modo da sua captação, a rememoração dos conteúdos teóricos é ainda mais problemática; neste caso, não se trata já de determinar o modo como um conjunto de informações dá entrada na *memoria*, mas justamente de pôr em causa a dialéctica interior/exterior sobre a qual uma tal explicação parece assentar. Se considerarmos, por exemplo, o conhecimento das leis da matemática ou das regras do discurso dialéctico, seria absurdo pretender que a *memoria* retém delas uma imagem, precisamente porque os conteúdos em causa não podem ser representados por uma imagem, um som, ou qualquer outra forma de apresentação sensível. Para resolver um problema matemático ou discursar perante uma assembleia é preciso estar na posse dos próprios conteúdos, e não apenas da sua imagem. O conhecimento teórico corresponde, pois, a um conhecimento « sem corpo »<sup>119</sup>, cuja origem não pode ser reconduzida a uma doação exterior. Ao chamar a si este género de conhecimento, a *memoria* não percorre o conjunto de imagens que forjou a partir dos sentidos, dirigindo-se antes a um núcleo mais profundo, cuja existência permanecia até então como que “apagada” ou “desactivada”.

Eis-nos, uma vez mais, em face do velho problema platónico, amplamente discutido nos escritos anteriores: se todo o conhecimento teórico é produto de uma rememoração, todo o

---

<sup>118</sup> Cf. GA 60, pág. 183

<sup>119</sup> Conf. X, 12, 19

*cogitare* é, sempre já, um *colligere* (reunir, recolher, ou coligir). Mas centremo-nos sobre os dados novos que o presente texto acrescenta à discussão do problema: em primeiro lugar, ao equiparar a aprendizagem a um modo peculiar de rememoração, Agostinho volta a alargar o âmbito de definição da *memoria*; para além de um *meminisse*, no sentido abrangente que considerámos, a *memoria* equivale também a um *discere*, entendido aqui como um ἀληθεύειν, isto é, como um *desocultar* ou um *desvelar*. Simplesmente, enquanto que, no primeiro caso, a *memoria* procura no interior de si mesma o rasto de um conhecimento já actualizado, aquele que aprende, pelo contrário, descobre algo que já estava “arquivado” na sua memória mas que não fora ainda trazido à sua atenção; por outro lado, se admitirmos que a *memoria* se dirige a um conjunto de informações que existem em si mesmas, ou seja, independentemente do seu dirigir-se elas, o sentido criativo (ou criador) do acto de rememorar parece irremediavelmente comprometido. De facto, embora o *como* do desvelamento possa variar, o seu *quê* mantém-se inalterado, assumindo o estatuto aristotélico de um τέλος, isto é, de um *fim*. Isto significa que, na rememoração de um determinado conteúdo, diferentes *comos* não correspondem a diferentes *quês* e, mais ainda, que todos os *comos* são passíveis de ser organizados de acordo com uma escala de “eficácia desocultante” cuja posição cimeira seria ocupada por um *como* ideal – definido, em última análise, pela sua relação com o *quê* a desocultar.

Assim sendo, não é de estranhar que, para Heidegger, a aproximação da *memoria* ao modelo da ἀνάμνησις corresponda a uma objectificação do seu sentido original. Esquecendo a dimensão existencial da *memoria*, o modelo platónico reduz o fenómeno a um problema cognitivo, centrado numa tensão cujo carácter dinâmico é como que ofuscado pela identificação formal de um *quê* a atingir. Para o platonismo – ou para uma leitura platónica da *memoria* agustiniana –, não se trata já de saber *como foi connosco*, ou *como é connosco* no momento da reminiscência, mas antes *de que modo pode ser tido* esse *quê* que a reminiscência procura captar. Em vista deste problema, é preciso procurar determinar, novamente, se a tendência platonizante da exposição agustiniana se reduz a uma mera distorção exegética, correspondente a uma traição do sentido original daquilo que é confessado, ou se, pelo contrário, a própria *memoria*, tal como é apresentada por Agostinho, se reduz a uma reactualização da ἀνάμνησις platónica. Para responder a esta questão não chega, como vimos, insistir na riqueza relacional do texto agustiniano. Embora as *Confessiones* se centrem sobre o *como* das experiências narradas pelo filósofo, também o modelo platónico admite uma infinita variedade de *comos* desocultantes, sem com isso pôr em causa a univocidade do *quê* desocultado. De resto, como poderia não ser assim? Um teorema matemático, detentor de um sentido unívoco, pode no entanto ser explicado de diferentes formas. Só assim se pode compreender que, apesar de não lhes ter sido ensinado pelo mesmo professor ou através dos mesmos exemplos, dois estudantes possuam o mesmo entendimento do teorema, podendo discuti-lo entre si. Tanto para Platão como para Agostinho, a verificação desta evidência serve para demonstrar que aquilo que os estudantes possuem é algo mais do que o mero somatório de todos os

exemplos apresentados ou de todas as representações gráficas do teorema em questão. Qualquer que tenha sido o *como* do seu *passar a conhecer* – isto é, do seu *rememorar* –, ambos os estudantes possuem o mesmo *quê*, a saber, o próprio teorema.

Este modo de apresentar o problema é incapaz de resgatar o sentido fenomenológico da *memoria*. A questão que devemos suscitar, de modo a compreender a diferença entre a compreensão platónica e a compreensão augustiniana-heideggeriana do fenómeno, tem que ver com a natureza dos próprios conteúdos a que a *memoria* se dirige. Neste sentido, aparentemente irrelevante do ponto de vista prático, o problema assume uma importância decisiva para a presente análise, podendo ser formulado do seguinte modo: existirão os conteúdos desocultados pela *memoria* independentemente da própria *memoria*? Se assim for, o *quê* do que é recordado orienta, sempre, o *como* da própria recordação. Ora, é justamente este modo de ver que o texto augustiniano não parece admitir, insistindo pelo contrário no carácter criativo da *memoria*. Com efeito, se é verdade que aquilo que se aprende se encontra já no interior da *memoria*, a sua descoberta não deve ser entendida de modo passivo, como algo que nada acrescenta ou retira aos conteúdos descobertos. Para Agostinho, aquilo que é rememorado depende sempre do próprio acto de rememorar e não faz sentido falar de conteúdos isolados ou independentes, alheios ao esforço da *memoria* ou exteriores ao seu campo de influência.

#### b) *memoria* e ipseidade

A *memoria* corresponde, como vimos, a um fenómeno de grande amplitude. Podendo ser traduzida, de modo genérico, pelo termo “consciência”, a sua actuação não se reduz todavia à rememoração de objectos sensíveis ou inteligíveis. Ela é, antes e acima de tudo, consciência de si, fundamento da identidade humana:

« Aí me encontro também comigo mesmo e recordo-me de mim, do que fiz, quando e onde o fiz e de que modo fui impressionado quando o fazia. (...) A partir dessa mesma abundância, com as coisas passadas, eu teço ainda umas e outras semelhanças entre as coisas, quer as que experimentei, quer aquelas em que acreditei a partir das que experimentei, e, a partir destas, congeminho as acções futuras, e os acontecimentos, e as esperanças, e todas estas coisas, mais uma vez, como se estivessem presentes. “Farei isto e aquilo” – digo comigo mesmo no recôndito imenso da minha alma, cheia de imagens de tantas e tão grandes coisas, e segue-se isto ou aquilo. “Oh, se acontecesse isto ou aquilo!” Digo isto comigo mesmo e, ao dizê-lo, estão diante de mim as imagens de tudo o que digo, vindas do mesmo tesouro da memória; e, se elas faltassem, não diria absolutamente nada disso. »<sup>120</sup>

---

<sup>120</sup> Conf. X, 8, 14

Ao unir continuamente os momentos da vida, reconduzindo-os a um mesmo núcleo de ipseidade, a *memoria* torna possível a compreensão do próprio viver enquanto acontecimento global, permitindo ao Homem libertar-se da prisão que lhe é imposta pela novidade absoluta do instante. Assim, se viver significa projectar-se para lá do tempo presente, a possibilidade de conceber projectos e acalantar esperanças deve-se tão-só ao poder simultaneamente aglutinador e prospectivo da *memoria*. Hannah Arendt, no seu célebre ensaio sobre o problema do amor em Santo Agostinho, apresenta esta ideia de modo particularmente feliz:

« O passado é presentificado pela memória como aquilo através do qual se pode refazer a experiência. Ele é, pois, retido no presente, e perde o seu carácter de passado definitivo. O passado é guardado na memória porque nesta presentificação se torna um devir possível. »<sup>121</sup>

Neste sentido, *memoria* não significa, apenas, consciência de si, mas sobretudo consciência da possibilidade de si – passada, presente e futura. Assim, se recordar significa conhecer-se a si mesmo, esse conhecimento não corresponde a uma evidência estática ou objectiva, ao jeito do *cogito* cartesiano. O auto-conhecimento facultado pela *memoria* corresponde, pelo contrário, a um conhecer-se *in actu*, por meio das experiências por que se passou e dos estados de espírito que acompanharam essas experiências. Mas que forma assumem essas experiências e esses estados de espírito ao serem recordados? Será que a *memoria* guarda deles uma imagem, como no caso dos objectos sensíveis, ou a posse efectiva do seu conteúdo, como acontece com os objectos teóricos?

No que respeita às impressões físicas, é evidente que a rememoração evoca apenas uma imagem e não a impressão em si. Se assim não fosse, de cada vez que se recordasse uma dor física ser-se-ia forçado a senti-la novamente, o que manifestamente não acontece. Além disso, se tal se verificasse, não seria possível, como tantas vezes ocorre, que o espírito se mantivesse alegre ou satisfeito no instante mesmo em que recordasse uma dor física. É evidente, pois, que aquilo que é recordado, nesse caso, não é a própria dor, mas a circunstância de tê-la sentido e o estado de espírito por ela despertado.<sup>122</sup>

O problema transita então da esfera do corpo para a esfera do espírito: o que significa recordar um estado de espírito? A este respeito, Agostinho começa por chamar a atenção para a comunidade de sentido dos termos *animus* e *memoria*, que leva a que o acto de recordar seja habitualmente caracterizado como um “conservar no espírito” e o de esquecer como um “escapar-se do espírito”. Ora, se a dicotomia corpo / espírito permitia explicar o carácter anódino das dores e dos prazeres físicos rememorados, o mesmo não acontece no caso dos afectos e das perturbações da alma, impossíveis de reduzir a reacções corpóreas. De facto, como explicar que à recordação do ter estado alegre ou triste não se siga, imediatamente, a experiência da alegria ou da tristeza? O facto é

---

<sup>121</sup> ARENDT, *op. cit.*, pág. 67

<sup>122</sup> *Conf. X*, 15, 23

tanto mais misterioso quanto a recordação desses estados de espírito, para que possa ocorrer, necessita de conhecê-los realmente, isto é, conhecer o seu *serem experimentados*. Dito de outro modo, se ao recordarmos a alegria nos viesse à memória apenas um nome, não só não saberíamos a que é que esse nome correspondia como nem sequer nos ocorreria recordá-lo. Além disso, a recordação da alegria ou da tristeza não pode reduzir-se à recordação de um conteúdo completamente privado do seu sentido de execução, isto é, à definição abstracta do que significa *estar alegre* ou *estar triste*; trata-se, antes, de recordar não a alegria ou a tristeza em si mas o próprio *ter estado alegre* ou *ter estado triste*.

A que corresponde, então, esta forma peculiar de conhecimento, através da qual as perturbações da alma se nos tornam presentes sem se nos tornarem, *de facto*, presentes? Santo Agostinho confessa a sua incredulidade:

« Na verdade, quem, de livre vontade, falaria de tais coisas, se, de todas as vezes que nomeamos a tristeza ou o medo, outras tantas fôssemos obrigados a sentir tristeza e medo? E, todavia, não falaríamos delas se não encontrássemos na nossa memória não apenas os sons das palavras, segundos as imagens aí gravadas pelos sentidos do corpo, mas também as noções dessas mesmas coisas, que não recebemos por nenhuma porta da carne, mas que o nosso espírito, sentindo-as pela experiência das suas paixões, confiou à memória. »<sup>123</sup>

### c) *memoria* e *oblivio*

Toda a *memoria* pressupõe uma recordação do seu próprio recordar-se, sem a qual nenhuma forma de conhecimento seria possível. Com efeito, tal como o conhecimento sensível depende de um trabalho constante e involuntário da memória, também o pensamento, para poder prosseguir o seu curso, deve ter constantemente presente o seu próprio modo de actuação. É este o sentido das palavras de Agostinho, ao afirmar, no *De trinitate* que « o próprio pensamento, se não tivesse como que uma memória de si próprio, não poderia retornar às coisas que deixara na memória, quando pensava noutras »<sup>124</sup>. Para pensar, é preciso, pois, uma memória da memória que não se limite a recordar a circunstância de ter recordado algo, antes tendo também presente o modo como esse algo foi recordado. Isto significa que, para além de uma série indiscriminada de conteúdos, a *memoria* conserva também a ocorrência da sua aprendizagem, os juízos que sobre eles foram emitidos na altura dessa aprendizagem e a própria emissão desse juízos. Assim se compreende que ela torne acessíveis não só as ideias e os princípios verdadeiros, aprendidos como sendo verdadeiros, mas também os princípios falsos e as opiniões erróneas, fixados de acordo com o seu carácter falso ou erróneo.

---

<sup>123</sup> Conf. X, 14, 22

<sup>124</sup> *De trinitate* XV, 21, 40

Por outro lado, se a *memoria* possui um entendimento de si própria, é natural que recorde, também, aquilo de que não se recorda – ou, pelo menos, a circunstância de não se recordar disso. Isto é evidente se se pensar que o acto de recordar, no sentido polissémico que foi apresentado – isto é, enquanto *meminisse, discere, cogitare e colligere* –, implica sempre uma desocultação e, portanto, a subtracção de algo a um domínio oculto. Para alguém que conhecesse simultaneamente todas as coisas, ou para quem *conhecer algo* não implicasse, de imediato, a possibilidade de um *algo mais a conhecer*, o acto de recordar não faria qualquer sentido. Não é este, porém, o modo de funcionamento da *memoria*; a recordação de algo, sendo incapaz de desocultar de uma só vez todos os conteúdos a que tem acesso, corresponde sempre a uma desocultação parcial, a uma extremidade da « profunda e infinita multiplicidade » da *memoria*. No entanto, a desocultação de um dado conteúdo implica sempre a consciência correlativa de tudo aquilo que não foi, ainda, desocultado. Neste sentido, mesmo no caso dos conteúdos ocultos, a *memoria* nunca mantém um grau zero de relação com eles. O seu modo de ser não corresponde nunca a uma incógnita total, mas sempre já à categoria formal *conteúdos a desocultar*. Ora, justamente nesta antecipação formal do seu modo de ser reside outra das “possibilidades de queda” da *memoria*: ao entender aquilo que permanece oculto como algo semelhante àquilo que foi desocultado, de tal modo que o que se altera numa e noutra situação é o *quê* a desocultar, a *memoria* procede a uma esquematização objectiva dos fenómenos com que lida, perdendo de vista a originalidade do modo de relação com eles e descartando de antemão a possibilidade de abertura a novas formas de sentido – i. e., não já a descoberta de novos significados mas a possibilidade de verdadeiros “saltos” disposicionais.

Mas de que modo se pode recordar algo que foi esquecido, ou algo de que nunca se teve notícia? O problema corresponde como que ao extremar da aporia identificada anteriormente por Agostinho. Tal como as ideias ou os estados de espírito, o próprio esquecimento não pode ser recordado sem que a memória o conserve em si mesmo, e não apenas o seu nome ou a sua imagem. Porém, se o esquecimento consiste precisamente na privação de memória, como pode tornar-se presente aquilo que, *de facto*, corresponde ao oposto de uma presença? E, no entanto, pois que se fala dele como de uma coisa conhecida, é indiscutível que o esquecimento está presente na memória:

« Com efeito, o que hei-de eu dizer, quando tenho a certeza de que me lembro do esquecimento? Acaso hei-de dizer que não está na minha memória aquilo de que me lembro? Acaso hei-de dizer que o esquecimento está na minha memória precisamente para que eu não me esqueça? Ambas as hipóteses são completamente absurdas. »<sup>125</sup>.

Por outro lado, pretender que a memória retém do esquecimento apenas o nome ou a imagem equivale, como já vimos, a reduzir o próprio acto de recordar a uma impossibilidade:

---

<sup>125</sup> Conf. X, 16, 25



« De que forma poderei dizer que a imagem do esquecimento, e não o próprio esquecimento, é conservada na minha memória quando me lembro dele? E de que forma direi isto, uma vez que, quando se imprime na memória a imagem de cada coisa, é necessário que antes esteja presente a mesma coisa, a partir da qual se possa gravar aquela imagem? »<sup>126</sup>.

Apesar do seu carácter sinuoso, o problema está longe de reduzir-se a uma demonstração de virtuosismo dialéctico. Para Heidegger, a exposição agustiniana é tão clara quanto poderia ser, tendo em conta a ambiguidade da terminologia de que faz uso. Ao servir-se da expressão *praesto esse* (estar presente), Agostinho designa simultaneamente a presença dos conteúdos *memoria* e *oblivio* e a execução da sua representação (*Vergegenwärtigungsvollzug*). Ora, neste segundo sentido, tanto a memória como o esquecimento correspondem a modos de execução positivos; dito de outro modo, o *estar presente* e o *estar ausente* são ambos formas de apresentação (*Gegenwärtigung*), no sentido relacional do termo. O problema reside, porém, no reconhecimento desta presença e, por isso, a aporia mantém-se: *memoria* e *oblivio* não podem tornar-se simultaneamente presentes; para quem vive no esquecimento, nenhuma representação é possível<sup>127</sup>.

Em vista de tudo isto, é evidente que aquilo que nos lembramos de ter esquecido não foi verdadeiramente esquecido. Se assim fosse, não nos ocorreria procurar as coisas que não conhecemos ou de que não nos lembramos. Além disso, se nada soubéssemos sobre aquilo que procuramos, a nossa busca dirigir-se-ia a todas as coisas e a coisa nenhuma, eliminando de antemão a possibilidade de recordar o que quer que fosse. É claro, pois, que o esquecimento não corresponde nunca a um *omnino oblivisci*; o seu *não ter* implica, sempre, um *ainda não ter* que nos lança no seu encaço. Ora, é justamente ao perdermos de vista a originalidade deste movimento que o problema se converte num quebra-cabeças teórico. Entendidos como a posse de conteúdos ou a falta dela, *memoria* e *oblivio* fecham-se de imediato sobre si mesmos, deixando a descoberto a sua carapaça espinhosa. Como vimos, nem a memória corresponde verdadeiramente a uma posse objectiva, nem o esquecimento se traduz de facto num despojamento radical. Uma e outro só podem ser compreendidos no contexto de uma execução cujo nível relacional nunca é nulo, mas sempre já interessado ou expectante.

Neste sentido, *memoria* significa, por um lado, encaminhamento em direcção a algo e, por outro, suprimimento progressivo de uma falta. Em ambos os casos, a procura de uma definição objectiva de pouco nos serve; a pergunta pelo *quê* da *memoria* é uma pergunta incompleta e a sua formulação corresponde apenas a uma instância preparatória. O verdadeiro problema, insusceptível de ser formulado deste modo, tem que ver com o próprio movimento de que a *memoria* é, simultaneamente, condição e consequência. Assim, se o acto de rememorar deriva de um cuidado

---

<sup>126</sup> *Ibidem*

<sup>127</sup> Cf. GA 60, pp. 188-190

de si original, e se esse *curare* equivale, como vimos, a um *amare* fundamental, alimento e razão de ser da existência humana, aquilo que move a *memoria* não deve ser procurado dentro de si mesma, mas no limite para que tendem, simultaneamente, o amor, o interesse e o próprio existir.

## II. A procura da *beata vita*

« Eis que eu, subindo pelo meu espírito até junto de ti, que estás acima de mim, irei além dessa minha força que se chama memória, querendo alcançar-te *pelo modo como podes ser alcançado*, e prender-me a ti *pelo modo como é possível prender-me a ti* »<sup>128</sup>.

Tendo chegado ao limite da *memoria*, Agostinho volta a deparar-se com a interrogação que o lançara no seu percurso ascendente: « O que é que eu amo quando amo o meu Deus? » Para responder a esta pergunta, é preciso renunciar definitivamente a uma formulação objectiva do problema. Deus não corresponde a mais um de entre os conteúdos conservados na *memoria*, nem sequer no sentido de um “conteúdo total” ou de um “conteúdo supremo”, ao qual todos os outros estivessem, de alguma forma, subordinados. No entanto, se é certo que Deus não representa algo que se teve e foi perdido, de onde vem que nos ocorra nomeá-lo e procurá-lo? Com base em que conhecimento ou forma de relação com ele se pode reconhecer Deus, uma vez que se tenha chegado a encontrá-lo? Em ambos os casos, a resposta é a própria vida.

### a) *beata vita*

Dando-se conta da impossibilidade de reduzir a sua interrogação à procura de um conteúdo objectivo, Agostinho esclarece: procurar Deus é procurar uma vida feliz. O problema sofre, então, uma importante metamorfose; não se trata, já, de encontrar o *quê* de Deus mas o *como* da vida feliz. Dito isto, porém, as dificuldades persistem: em que consiste a vida feliz e de que modo se dá a conhecer?

« Porventura está na memória do mesmo modo como se lembra de Cartago aquele que a viu? Não; a vida feliz não se vê com os olhos, porque não é corpo. Acaso do mesmo modo como nos lembramos dos números? Não; aquele que os tem no conhecimento já não procura alcançá-los, enquanto temos a vida feliz no conhecimento e, por isso, amamo-la, e *todavia queremos ainda alcançá-la para sermos felizes*. »<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup> Conf. X, 17, 26

<sup>129</sup> Conf. X, 21, 30

Ao contrário dos conteúdos conservados na memória, a *beata vita* corresponde a um “conteúdo sem fim”, isto é, a um conteúdo cujo *quê* se altera a cada momento, sendo impossível de fixar de modo objectivo:

« Por meio da *explicação do como do ter* (*die Explikation des Wie des Habens*), apurar ao mesmo tempo que é que ela [a *beata vita*] é em correspondência ao modo-de-acesso e ao modo-de-ser (*Zugangs- und Habensweise*) que se apurou. O que ela é: esta questão leva ao *como* ela é tida (...) [Trata-se de] apropriar-se do *ter* de tal modo que ele se transforme num *ser*.»<sup>130</sup>

Por isso, o termo *beata vita* não designa nada de concreto, e o seu sentido não pode ser tido mas apenas “sido”, isto é, executado. Assim se compreende que todos queiram ser felizes mas nem todos desejem sê-lo da mesma maneira. O desacordo dirige-se sempre ao *como* da vida feliz e nunca ao seu *quê*, já que este deixa, ainda, tudo em aberto.

Ora, se admitirmos que desejar a vida feliz significa desejar a felicidade, e se isto, por seu turno, equivale a procurar a alegria e a fugir da dor, o conhecimento da *beata vita* em nada difere de uma rememoração da alegria ou da felicidade. Procurar a vida feliz corresponderia, neste sentido, a recuperar os momentos de alegria ou felicidade conservados na memória e repetir o modo de agir que os acompanhou, através de um processo de imitação. O problema, porém, não pode ser resolvido desta maneira, visto que a alegria sentida, de acordo com a tendência de declínio da vida fáctica, é sempre relativa a um conteúdo específico, determinado por uma conjugação irrepetível de circunstâncias. Para a *memoria*, alegrar-se significa sempre *alegrar-se com* ou *alegrar-se por* qualquer coisa. Assim sendo, nem mesmo a recordação de dias felizes corresponderia ao tipo de execução que a *beata vita* parece sugerir, já que uma tal recordação corresponde à evocação de conteúdos já fixados e, por isso, desprovidos de um horizonte de possibilidade. Além disso, a alegria que deles se extrai corresponde sempre a uma contracção do horizonte *total* que a *beata vita*, na sua indeterminação relativamente ao *quê*, parece implicar.

A *beata vita* não pode, pois, ser apreendida deste modo – a sua compreensão depende inteiramente da sua actualização. Assim, o conhecimento que dela temos, isto é, a possibilidade de nomeá-la e procurá-la, não tem outra fonte senão a própria vida. Com efeito, se viver significa interessar-se por si, e se, devido a esse interesse, todos os instantes da vida são medidos de acordo com a distância que os separa de um “si total”<sup>131</sup>, basta ter-se vivido para reconhecer a *beata vita*. Mesmo aqueles que nunca experimentaram a *beatitudo* – e certamente que ninguém a experimentou verdadeiramente, no sentido augustiniano do termo – mesmo esses sabem do que se fala ao ouvirem nomeá-la. Simplesmente, a notícia que dela têm é negativa, traduzindo-se sempre por um *ainda não ter*.

---

<sup>130</sup> GA 60, pág. 195

<sup>131</sup> De novo, não no sentido clássico de um *téλος*, mas de uma execução continuamente retomada.

Viver significa, portanto, estar aberto à possibilidade de uma vida feliz. Isto não significa, porém, que *vita* e *beata vita* sejam a mesma coisa. É este o nó do problema, este o ponto de encontro entre o sentido fenomenológico da vida feliz e a sua aceção propriamente cristã. Enquanto que o termo *vita* designa o acto de viver na sua total liberdade (e, por isso mesmo, na sua total indeterminação), o adjectivo *beata* circunscreve o seu significado, apontando-lhe uma direcção. *Beata* corresponde, pois, à componente formal da indicação formal *beata vita*, de acordo com a definição atrás apresentada<sup>132</sup>. No entanto, em termos agostinianos, pretender que a *beata vita* não pode ser definida de modo objectivo mas apenas indicada formalmente não significa apenas alertar para o primado do seu sentido relacional. Afirmar que toda a vida aspira à *beatitudo* significa também, e sobretudo, que todo o viver é um viver na direcção de Deus. O que a indicação deixa em aberto é o sentido dessa direcção: vivendo *na direcção de Deus*, os Homens nem sempre caminham *em direcção a Ele*, tomando os bens terrenos pelos bens eternos que desejam alcançar<sup>133</sup>. Por isso Agostinho relembra que nem toda a vida alegre é *vita beata*:

« Há uma alegria que não é concedida aos ímpios, mas àqueles que te servem, cuja alegria és tu mesmo. E a vida feliz consiste em sentir alegria junto de ti, vinda de ti, graças a ti (*ad te, de te, propter te*): esta é a vida feliz e não há outra. Aqueles, porém, que julgam que há outra vida feliz, perseguem outra alegria que não a verdadeira. *Contudo, a sua vontade não se afasta de uma certa imagem de alegria.* »<sup>134</sup>

#### b) *gaudium de veritate*

Existem, pois, alegrias mais próximas e mais distantes da *beatitudo* divina, mas nenhuma se afasta dela a tal ponto que se lhe torne completamente estranha. O problema assim formulado, embora atribua ao próprio viver o papel principal, volta a aproximar-se de modo ambíguo da tendência objectiva do pensamento grego. Com efeito, se nem todo o viver é igualmente recomendável, os diferentes modos de procura da felicidade podem organizar-se de acordo com uma hierarquia semelhante àquela que orienta os pensamentos platónico ou aristotélico. À luz desta distorção, o sentido de execução da *beata vita* converte-se numa escolha objectiva e o seu significado fenomenológico é novamente sacrificado. Além disso, o problema agrava-se ainda mais se considerarmos a conclusão a que chega Agostinho no fim da sua análise: se todos querem ser felizes, todos desejam a verdadeira felicidade; assim sendo, ninguém quer estar no erro, isto é, na

<sup>132</sup> Cf. *supra* pág. 41

<sup>133</sup> A partir do modelo agostiniano de uma vida sempre já “encarrilada”, é fácil compreender que o caminho em direcção a Deus seja sempre um caminho de regresso. Querendo redimir-se das suas faltas, o pecador não pode simplesmente mudar de direcção e percorrer um caminho alternativo. Uma vez que a sua vida se desenvolve em linha recta, ele é obrigado a regressar, através do arrependimento e da confissão, às posições que já havia ocupado anteriormente, refazendo-as.

<sup>134</sup> *Conf.* X, 22, 32. A formulação *ad te, de te, propter te* encerra uma riqueza semântica de que a tradução escolhida não consegue dar conta: *ad* pode significar proximidade mas também um encaminhamento para algo (*dirigida a Ti*); *de*, para além da ideia de proveniência, pode também introduzir um assunto ou instrumento (*acerca de ti, por meio de ti*); finalmente, *propter* pode introduzir uma justificação ou a ideia de uma fonte ou fundamento (*por causa de ti*);

falsidade, o que significa que mesmo aqueles que mentem ou enganam, não querem por seu turno ser enganados. Disto se segue, naturalmente, que a vida feliz é « uma alegria que vem da verdade. »

Mediante esta definição, o problema assume um duplo significado. No sentido relacional, os Homens amam a verdade porque procuram o deleite que esta lhes traz (*finis curae delectatio est*<sup>135</sup>). Neste caso, a *veritas* é sempre *gaudium de veritate*; no sentido objectivo, porém, não estar na verdade é estar no erro, ou seja, ser afectado por um defeito de visão. Neste segundo sentido, a *delectatio* cristã cede o lugar à *contemplatio* grega, e o problema converte-se numa indeterminação teórica. Segundo Heidegger, esta oposição pode explicar-se, de novo, através da *abfallende Tendenz* que orienta a vida fáctica, convertendo-a numa petição constante de significado:

« Na vida fáctica, os Homens, de algum modo, pressentem algo como sendo verdadeiro e vivem *nisso* e *para isso* como algo de significativo (*als ein Bedeutsames*). Na medida em que esse viver e esse experimentar correspondem, já, a uma absorção nisso, um abandonar-se a isso, isso é e torna-se ao mesmo tempo naquilo que preenche o esforço de procura pela verdade.»<sup>136</sup>

Assim, movido por um medo do vazio, o Homem não perde de vista apenas a verdade mas também o próprio perder de vista em si mesmo:

« Esta [a verdade] e o seu sentido também são incluídos e apanhados nesta modificação, isto é, não se recua só perante vazio mas também, e sobretudo, perante o próprio movimento em direcção a ele.»<sup>137</sup>

A *beata vita*, entendida como uma busca objectiva da verdade ou como o correlato objectivo dessa busca, corresponde a uma noção vazia, privada do seu sentido relacional. Em termos fenomenológicos, a *veritas* cristã só pode ser compreendida através da noção heideggeriana de autenticidade (*Eigentlichkeit* ou *Echtheit*). Para o eu fáctico, não se trata de perseguir uma verdade última, um *summum bonum* objectual e trans-histórico; ao contrário da verdade objectiva, cuja atitude contemplativa não faz senão acentuar a tendência de queda do olhar fáctico, a autenticidade corresponde a um confronto vivo e constante, através do qual o eu fáctico se descobre a si mesmo em acção. Assim, no contexto da vida fáctica, não existe diferença entre ser e conhecer. Conhecer-

---

<sup>135</sup> *Enarrationes in psalmos* 7, 9

<sup>136</sup> GA 60, pág. 200

<sup>137</sup> *Ibidem*. Recorde-se que já no semestre de 1923-24 (GA 17, pág. 120), também a propósito de Agostinho, Heidegger abordara a relação problemática entre *existência* e *verdade*: « Em que sentido é que, de todo em todo, a verdade pertence ao *Dasein* em geral? É a pergunta augustinana pela relação entre *veritas* e *vita*. Através da orientação preliminar do conceito de verdade por um determinada preocupação com o conhecimento (*Sorge von Erkenntnis*), orientação essa que historicamente se desenvolveu desde os gregos, a filosofia é enredada num *modo impossível de pôr o problema*. A ideia de verdade que encontramos no quadro da preocupação com o conhecimento conhecido (*Sorge um erkannte Erkenntnis*) revelar-se-á na sua *versão própria* – não como um carácter do conhecer mas como *uma constituição fundamental da própria vida*, que um modo de ser da preocupação arrancou à sua possibilidade. As bases / pontos de partida (*Ansätze*) para a inscrição da verdade no *Dasein* mostram-se na filosofia grega já através do termo ἀλήθεια. »

se é o mesmo que desempenhar-se, e ambas as acções designam um mesmo movimento original – um começo *in medias res*, como Goethe tão bem compreendeu.

Mas será legítimo reduzir a *veritas aeterna* de Agostinho a um mero problema de autenticidade? Eis-nos de volta ao problema suscitado no início da nossa análise. Se o projecto heideggeriano é um projecto eternamente incoativo, orientado pela busca permanente de um *começar a ser* autêntico, o mesmo não pode dizer-se do pensamento agustiniano. Para Agostinho, a busca da felicidade não se esgota numa compreensão autêntica da existência própria. Se assim fosse, que lugar haveria para os fenómenos do pecado, da graça e, até mesmo, da confissão? Aos olhos de um cristianismo “fenomenologizado”, pecar significaria simplesmente afastar-se de si mesmo, cedendo a uma tendência de queda ou de declínio puramente individuais. Além disso, pretender que o pecado se reduz a um falseamento do sentido relacional da existência equivale a equiparar o *defluxus* agustiniano à *abfallende Tendenz* de Heidegger. Ora, o primeiro destes fenómenos, embora consista efectivamente numa dispersão ou num desdobramento de si, não pode ser compreendido sem a figura tutelar de Deus. Perder-se de vista a si mesmo significa, acima de tudo, fugir ao confronto com Deus, caminhar na direcção oposta àquela oferecida pela possibilidade da vida feliz.

## Conclusão

Ao contrário de um sistema fechado, subordinado ao rigor de uma construção teórica, as *Confessiones* revelam o pensamento agustiniano em toda a sua fragilidade e em toda a sua pungência. Em lugar de resolver problemas e avançar soluções, Agostinho limita-se a dar conta de um conflito original, impossível de afrontar de outro modo que não o próprio viver. Assim sendo, não é de estranhar que Heidegger se tenha debruçado de modo tão atento sobre o pensamento agustiniano. Para ele, como para o filósofo cristão, o Homem representa, acima de tudo, uma contradição, e a sua existência corresponde à oscilação permanente entre duas atitudes opostas<sup>138</sup>: por um lado, a compreensão de si mesmo como um ser dividido, que leva o Homem a querer colocar-se em face da contradição, à beira do abismo de si próprio; por outro, o esquecimento de si mesmo e a dispersão que dele resulta, levando-o a perder-se de vista e a dissolver-se no mundo da significatividade<sup>139</sup>.

Segundo o próprio Heidegger, uma leitura fenomenológica das *Confessiones* não deve ir além da identificação de um *Schwanken*, isto é, de um oscilar constante entre as duas formas de sentido acima mencionadas. Deste modo, a tendência de declínio a que o próprio pensamento agustiniano, em toda a sua agudeza, não consegue subtrair-se completamente, não corresponde de modo nenhum a uma diminuição da sua importância ou do seu valor pedagógico. Pelo contrário, é justamente esse vacilar constante que revela, mais do que qualquer exposição teórica, o carácter incerto e laborioso da existência<sup>140</sup>. Neste sentido, ler os escritos de Agostinho é surpreender a existência em luta consigo própria, ora soçobrando e convertendo-se num objecto entre objectos, ora reconhecendo-se a si mesma e voltando a erguer-se, subindo ao trapézio da existência verdadeira. Ao repropor a questão do ser a partir da sua execução, a filosofia agustiniana retoma uma tradição que, segundo Heidegger, fora quebrada com o platonismo, e voltaria a sê-lo com o desenvolvimento do pensamento escolástico. Voltando-se definitivamente para o modelo trans-histórico de um Ser absoluto, a filosofia escolástica promoveu como que um enquistamento da liberdade relacional que o pensamento agustiniano, apesar do seu compromisso cristão, se esforçara por manter aberto.

---

<sup>138</sup> Opostas mas não alternativas – admitir o contrário equivaleria a encarar o sentido relacional da existência como um sentido possível, ou seja, como uma hipótese teórica. A ser assim, a fenomenologia reduzir-se-ia à defesa da tese “a existência humana deve ser entendida de modo relacional”, o que não poderia ser menos fenomenológico!

<sup>139</sup> Poderíamos considerar ainda uma terceira atitude, encarnada pelo homem que quisesse colocar-se não *em face* da contradição mas *antes* dela, procurando “sabotar” a existência a partir de fora – aquilo que, em termos kierkegaardianos, poderia designar-se por uma atitude fáustica. Esta hipótese corresponde, porém, a um desdobramento da segunda, consistindo apenas numa variação “lúcida” – mas, em certo sentido, não menos adormecida –, da tendência de queda do eu fáctico.

<sup>140</sup> Heidegger insistirá, ao longo de *Sein und Zeit*, no carácter revelador da *Verfallenheit*: Cf. *op. cit.* 38: « a *Verfallenheit* descobre uma estrutura ontológica essencial da própria presença » e, por isso, « o *Dasein* só pode decair por que nele está em jogo o *In-der-Welt-Sein* ».

Ora, é o sentido desta abertura, como vimos, que põe em causa o registo fenomenológico da leitura heideggeriana. Com efeito, se admitirmos que a insistência de Agostinho em reconhecer na figura de Deus uma *veritas aeterna* corresponde a uma “traição” grega ou católica ao sentido relacional da existência; se, além disso, considerarmos que o modelo cristão da vida como uma aproximação ou um encaminhamento progressivos se limita a reiterar a ideia objectual de um *summum bonum* transcendente, a interrogação sobre a legitimidade de uma leitura fenomenológica da vida cristã não pode deixar de ocorrer-nos: de que forma pode o pensamento de Agostinho ser entendido como um empreendimento fenomenológico sem que se sacrifique o carácter propriamente cristão da sua doutrina? Dito de outro modo, de que forma pode a fenomenologia, tal como a entende o jovem Heidegger, lidar com a figura de Deus sem incorrer imediatamente no vício objectual de um “conteúdo supremo” ou de um “fim absoluto”?

A resolução deste problema reside em grande parte, como procurámos demonstrar, no problema-chave da *memoria*. Em jeito de balanço, procedamos agora a uma síntese dos diferentes ângulos de análise considerados, arriscando, na medida do possível, uma breve definição do fenómeno em causa. Para isso, socorrer-nos-emos de uma leitura simultânea de Agostinho e Heidegger, não nos preocupando já com aquilo que pertence a um ou ao outro. O nosso objectivo será apenas determinar em que medida se pode falar do fenómeno da *memoria* como um *fenómeno existencial*, e quais os principais aspectos implicados na sua caracterização. Para isso, isolaremos três noções transversais às várias instâncias de discussão do problema, a saber, as noções de *totalidade*, *presença* e *relação*.

Em primeiro lugar, a *memoria* implica a ideia de totalidade. Isto significa, antes de mais, que a sua actuação não se cinge a um domínio específico ou regional, englobado numa realidade mais vasta. Tal como o cântico referido por Agostinho no Livro XI, a unidade mínima de actuação da *memoria* é, sempre já, a totalidade da existência. Essa totalidade, porém, não deve ser concebida de modo ascendente como o limite para que tenderia um somatório ilimitado de todas as recordações parciais. Trata-se justamente do oposto: todas as recordações particulares correspondem a contracções de um horizonte total, cujo rasgamento *original* é condição para que qualquer recordação possa, de todo, ter lugar.

Em segundo lugar, a *memoria* corresponde à evidência de uma presença. Ao conferir um sentido global aos diferentes momentos da existência, a *memoria* revela o sentido original do próprio existir: em lugar de se ser *para isto* ou *para aquilo*, é-se sempre em vista do cumprimento de um projecto total. Por isso todas as acções dos homens se reportam à totalidade formal do seu continuar-a-ser e por isso também a sua existência é de raiz uma existência *interessada*. Assim se compreende, também, que o passado, o presente e o futuro correspondam a três rostos complementares de um mesmo *praesens de*, isto é, a três declinações possíveis no quadro de uma mesma preocupação global.



Finalmente, a *memoria* é acima de tudo uma relação. Isto não significa, já se vê, que a *memoria* “tem a particularidade de ser uma relação” mas, justamente, que aquilo que a *memoria* é só pode ser captado no modo de uma relação com ela. Recuperando a metáfora augustiniana do cântico, a *memoria* é o *próprio cântico*: um cântico *em permanente relação consigo mesmo* – mas justamente não no modo de um *ter-se a si mesmo* (qualquer tentativa de objectivação perde de vista o que está em causa na sua constituição).

A *memoria* é, pois, qualquer coisa como uma *totalidade relacional que põe o homem em face de si mesmo*. Esta definição, algo críptica, é suficiente para pôr a nu o paralelismo evidente que a *memoria* mantém com a própria existência, tal como a entenderam Heidegger e Agostinho: o homem é, ele-próprio, uma relação, e uma relação marcada pela notícia original de uma totalidade – *notitia Dei*, no caso de Agostinho, *totalidade do cumprimento de si* no caso de Heidegger. Em ambos os casos, a *memoria* corresponde ao espaço de actualização dessa notícia, ao ângulo em que ela se concretiza e se dá a ver. É a *memoria* que permite identificar os conteúdos com que se lida a cada momento como desformalizações de um mesmo cumprimento global; é ela também que permite o reconhecimento da *beatitudo* e da *veritas* como limites relacionais do projecto existencial. A vida feliz, em lugar de um conteúdo ou de um imperativo teórico, representa um apelo contínuo à existência que só a *memoria* pode tornar conhecido, uma vez que só ela oferece ao homem a possibilidade da sua plenitude.

## Bibliografia

### Fontes Primárias:

ARISTÓTELES: *La Métaphysique*. J. Vrin, Paris 1970;

–, *Parva naturalia*. J. Vrin, Paris 1951;

–, *De anima, Parva naturalia, De sensu*. Loeb Classical Library,

CÍCERO: *De Oratore*. Garnier Frères, Paris;

–, *Tusculanes*. Les Belles Lettres, Paris 1968;

DILTHEY, Wilhelm: *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Gesammelte Schriften Band 1*. Teubner, Stuttgart 1973;

HEIDEGGER, Martin: *Gesamtausgabe*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main:

Band 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1994);

Band 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1994);

Band 58: *Grundprobleme der Phänomenologie* (1993);

Band 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1995);

Band 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1985);

Band 62: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (2005);

Band 64: *Der Begriff der Zeit* (2004);

–, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag Tübingen, München 2006;

–, *The Phenomenology of Religious Life*. Indiana University Press, 2004;

–, *Phenomenological Interpretations of Aristotle*. Indiana University Press, 2001;

PLATÃO: *Ménon*. Les Belles Lettres, Paris 1992;

–, *Théétète*. Les Belles Lettres, Paris 1992;

–, *Philèbe*. Les Belles Lettres, Paris 1978;

–, *Le Banquet*. Les Belles Lettres, Paris 1992;

–, *Phèdre*. Les Belles Lettres, Paris 1985;

–, *Cratyle*. Les Belles Lettres, Paris 1992;

–, *Il Fedone*. Società Editrice Dante Alighieri, Roma 1982;

PLOTINO: *Ennéades*. Les Belles Lettres, Paris 1954;

SANTO AGOSTINHO: *Confissões*. INCM, Lisboa 2000;

–, *De trinitate*. Paulinas Editora, Coimbra 2007;

–, *Dialogo sobre a felicidade*. Edições 70, Lisboa 2007;

–, *Diálogo sobre a ordem*. INCM, Lisboa 2000;

–, *Diálogo sobre o livre arbítrio*. INCM, Lisboa 2001;

–, *Lettres*. Librairie Liturgique-Catholique, Paris 1858;

–, Bibliothèque Augustinienne. Desclée, de Brouwer et Cie., Bruges:

Vol. 5: *Soliloquia, De immortalitate animae, De quantitate animae* (1939);

Vol. 6: *De magistro, De libero arbítrio* (1976);

Vol. 7: *De musica* (1947);

Vol. 12: *Retractationes* (2009);

Vol. 15: *De trinitate* – Livres I-VII (1997);

Vol.16: *De trinitate* – Livres VIII-XV (1997);

Vol. 50: *De genesi contra manicheos, De genesi ad litteram* (2005);

Vol. 57A: *Enarrationes in psalmos* Ps 1-6 (2009);

Vol. 57B: *Enarrationes in psalmos* Ps 17-25 (2009);

–, Sancti Aureli Augustini Opera Sectio VIII, pars I. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum:

Vol. 60: *De natura et origine animae* (1962);

#### Fontes Secundárias:

ARENDT, Hannah: *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Instituto Piaget, Lisboa 1997;

CAPELLE, Philippe: *Heidegger lecteur de saint Augustin*, in Jacques Derrida – *Saint Augustin. Des Confessions*. Stock, Paris 2007;

CAPUTO, John D.: *Heidegger and theology*. The Cambridge Companion to Heidegger: Second Edition. Ed. Charles B. Guignon. Cambridge University Press, 2006;

CARVALHO, Mário Jorge: *Erfahrung und Endlichkeit: Hauptzüge und Zweideutigkeit der Erfahrungsbegriffes im Ausgang von Aristoteles, Quid* – Revista de Filosofia. Cotovia, Lisboa 2000;

- , *Imago Dei: Alguns aspectos da identificação do humano em Santo Agostinho*. Comunicação apresentada ao colóquio *O Pensamento filosófico de Santo Agostinho*. FLUP, 1987;
- CILLERAI, Beatrice: *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unita e complessità*. ETS, Milano 2008;
- COYNE, Richard: *The End of Care: Augustine and the Development of Heidegger's Philosophy*, Diss., Chicago, 2008
- DE PAULO, Craig: *The Influence of Augustine on Heidegger – The Emergence of an Augustinian Phenomenology*. The Edwin Mellen Press, New York 2006;
- FREDE, Michael: *An Empiricist View of Knowledge: Memorism*, in S. EVERSON, *Epistemology* (Companions to Ancient Thought 1). Cambridge University Press, 1990;
- GILSON, Etienne: *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Vrin, Paris 1982;
- GUITTON, Jean: *Temps et Eternité chez Plotin et Saint Augustin*. Boivin, Paris 1933;
- GOOSSENS, Tibor: *Heidegger and St. Augustine on Existence*. Utrecht University, 2006;
- KING, R. A. H., *Aristotle and Plotinus on memory*, Berlin ; New York, Walter de Gruyter, 2009;
- KISIEL, Theodore: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley, University of California Press, 1993.
- MCGRATH, Sean: *The Young Heidegger's Reading of Augustine's Ontological Restlessness*. University of Toronto, 2002;
- MARROU, Henri-Irénée: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Éditions E. De Boccard, Paris 1958;
- SORABJI, Richard: *Aristotle on Memory*. Duckworth, 1972;
- STOCK, Brian: *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge and the Ethics of Interpretation*. Harvard University Press, Cambridge 1998;

TESKE, Roland: *Augustine's philosophy of memory. The Cambridge Companion to Augustine*. Eds. Eleonore Stump and Norman Kreutzmann. Cambridge University Press, 2001;

VAN BUREN, John: *Young Heidegger, Rumour of the Hidden King*. Indiana University Press, 1994;

VAN FLETEREN, F.: *Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine. Sein und Zeit und Ewigkeit*. Lewiston, NY, Edwin Mellen Press, 2005;

## Índice

### Resumo / *Abstract*

1. O enigma da <i>memoria</i> . . . . .	1
I. A tradição platônico-aristotélica . . . . .	3
II. A tradição plotiniana . . . . .	14
III. A gênese da <i>memoria</i> augustiniana . . . . .	16
IV. Tempo, duração e <i>memoria</i> . . . . .	25
2. Heidegger leitor de Agostinho . . . . .	32
I. Dilthey, Heidegger e a “experiência cristã” . . . . .	32
II. Introdução à fenomenologia da religião . . . . .	35
III. Considerações metodológicas . . . . .	44
3. <i>Abyssus humanae conscientiae</i> : Leitura do Livro X das <i>Confessiones</i> . . . . .	49
I. A <i>memoria</i> como fenómeno existencial . . . . .	52
II. A procura da <i>beata vita</i> . . . . .	59
Conclusão . . . . .	65
Bibliografia . . . . .	68